

# دراسات في الفلسفة الإسلامية

تأليف

أبو الوفا الغنيمي النفاذاني

(B. A. Hons. ; M. A.)

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة القاهرة الحديثة

١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة



إهداء 2005

أ.د. / محمد عثمان نجاتي

القاهرة



# دراسات في الفلسفة الإسلامية

تأليف

أبو الوفا الغنيمي النقشازاني

(B. A. Hons. ; M. A.)

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة القاهرة الحديثة

١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة

حقوق الطبع محفوظة المؤلف

---

الطبعة الأولى

---

أكتوبر سنة ١٩٥٧

دار النجاشي للطباعة

شارع الحسين كنيسة الأرمن



بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة الكتاب

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، وبعد :

لا يزال اهتمام الباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية في تزايد مستمر ، إذ أن هناك موضوعات متعددة في هذا المجال لا تزال في حاجة إلى مواصلة الدراسة والبحث ، لكشف ما يكتنفها من غموض ، وما يحيط بها من إبهام فتاريخ تلك الفلسفة ، ومدى تأثيرها بغيرها من الفلسفات السابقة عليها ، وتأثيرها في الفلسفات الأخرى اللاحقة بها ، مليء بالثغرات التي يريد الباحثون أن يملأوها ليتيها لهم إعطاء صور مقاربة للواقع لما يعرضون له منها .

لذلك فإن الباحث في الفلسفة الإسلامية في حاجة إلى أن يدرس ما هو جديد باستمرار ليساهم في سد الثغرات التي يشاهدها في مجالها ، ثم هو في حاجة إلى أن يكثر من تحقيق النصوص ونشرها ليحصل على مادة جديدة لبحوثه ، وما أكثر ما يزال مجهولاً من النصوص ، وما أكثر ما يزال في بطون المكتبات من مخطوطات ، لو أتيح لها النشر لتغيرت أحكام كثيرة ، ولتبدلت آراء عديدة .

ونحن في هذا الكتاب نمهد لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ونحاول أن نرسم صوراً عامة لمجالاتها المختلفة ، دون أن نتعدى ذلك كثيراً إلى تفصيلات المسائل التي من شأنها أن تخرجنا عما قصدناه ، فهو بذلك يعطي فكرة عما يديره مفكرو الإسلام فيما بينهم من مسائل وموضوعات واصطلاحات ، وفي الوقت نفسه لم يخل الكتاب عن دراسة مفصلة لبعض المشكلات الهامة ومعالجة بعض الأفكار الفلسفية ، مع بيان تطورها ومدى أصالتها وأهميتها .



وقد قصدنا أساساً إلى دراسة الأفكار الفلسفية الإسلامية في مختلف العصور دراسة مقارنة ، إذ أن هذه الأفكار يرتبط بعضها ببعض الآخر ارتباطاً وثيقاً ، ولا بد من أن نتتبع أدوارها والتعديلات التي طرأت عليها ، وهي أشبه شيء بسلسلة متصلة الحلقات ، كل حلقة منها مرتبطة بغيرها ارتباطاً وثيقاً .

وقد ميزنا في الفكر الفلسفي في الإسلام بين ناحيتين : الأولى الفكر الفلسفي في مجال الشرعيات ، والثانية الفكر الفلسفي في مجال العقليات ، وهذا الأخير يقتضى معالجة المسائل على نحو خاص ، بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل بالشرعيات أو عدم ارتباطها .

والفكر الفلسفي في مجال الشرعيات نجده واضحاً في علوم شرعية ثلاثة هي : علم الكلام ، وعلم أصول الفقه ، وعلم التصوف ، وهي علوم نشأت في الإسلام واستمدت منه أساساً ، وهي ، وإن كانت قد تأثرت بالفلسفة وأنظارتها في مراحل معينة من تطورها إلا أنها ظلت علوماً شرعية ، وما نجده فيها من نزعات عقلية ، ونظريات فلسفية ، دال على مدى ابتكار المسلمين وأصالة تفكيرهم .

أما الفكر الفلسفي في مجال العقليات ، فنجد فيه يعرف بالفلسفة الخالصة التي تتناول موضوعات فلسفية : فشكلة النفس وخلودها ، والعقل والمعارف ، وصلة الله بالعالم ، وصلة الإنسان بالله ، والبحث في الجواهر والأعراض وطبائع الموجودات ، ثم البحث في الخير والشر والسعادة ، كل أولئك مباحث فلسفية عني بها فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وهم حينما يعالجون هذه المسائل يعالجونها في ذاتها ، لا من حيث أنهم يؤيدون بمعالجتها عقائد الإسلام كما يفعل المتكلمون مثلاً . وهذا النوع من الفلسفة الإسلامية هو الذي تأثر فيه أصحابه بالفلسفة اليونانية ، وبأرسطو



على وجه الخصوص ، ومجال الابتكار فيه محدود ، وهويكاد ينحصر في محاولة بعض أولئك الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين .

ويقتصر كتابنا هذا على الناحية الأولى من الفكر الإسلامي ، أعني بذلك لما يتعلق بالعلوم الشرعية الإسلامية التي اصطبغت بصبغة فلسفية ، وهي علوم الكلام وأصول الفقه والتصوف .

لهذا اشتمل الكتاب على ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول يتناول علم الكلام ، وهو العلم الباحث في أصول الأحكام الشرعية الاعتقادية ، وهو علم يتضمن أفكارا لها أصولها وجدها ، ويعد إلى حد كبير مناط ابتكار في الفلسفة الإسلامية . صحيح أن المسلمين استعانوا في مجال علم الكلام بالفلسفة اليونانية وبالمنطق ، ولكن استعانتهم بهما على نحو خاص بهم ، وفي موضوعات « شرعية » تتعلق بالعقائد .

ولكي نعطي صورة متكاملة لعلم الكلام عرضنا لتعريفه وعوامل نشأته ، ثم بينا موضوعه ومنهجه ، وقارنا بين منهجه ومنهج الفلسفة ، وبين منهجه ومنهج القرآن ، وذكرنا غايته التي يسعى إليها . ثم تحدثنا في شيء من التفصيل عن الفرق الدينية والكلامية ، وعوامل انقسام المتكلمين إلى فرق عديدة ، ومن الفرق التي تحدثنا عنها الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة ، وبعد هذا كله تحدثنا عن أهم المشكلات الكلامية ، واخترنا لهذا الغرض ثلاثا منها هي : مشكلة الذات والصفات ، ومشكلة الجبر والاختيار ، ومشكلة السمع والعقل ، ونحن نتبع المشكلة الواحدة منها منذ نشأتها الأولى ، ونمضي معها في أدوارها ومراحلها المختلفة ، مع الإبانة عن أوجه تأثير المفكرين فيها بعناصر أجنبية إذا وجد هذا التأثير .

والقسم الثاني خاص بعلم أصول الفقه ، وهو العلم الباحث في أصول الأحكام الشرعية العملية ، وقد أبنا عن نشأته وتطوره وموضوعه وغايته ،



(د)

ثم تحدثنا عن صلاته بعلمى الكلام والمنطق، من حيث يستمد الأصولى فى مباحثه من علم الكلام، ومن حيث يستخدم أقيسة المنطق على نحو خاص به فى مجال الشرعيات، وهذا العلم أيضاً - أعنى علم أصول الفقه - دال على قدرة مفكرى الإسلام على الخلق والابتكار خصوصاً فى مناهج البحث، وهو علم يعنى بالعمليات وتكييف حياة الإنسان وفق الشريعة، وبعيد كل البعد عن مبهمة الميتافيزيقا، وفيه مسائل جدرة بعناية الباحثين، مثل الألفاظ وأقسامها، والكلام عن دلالاتها، وغير ذلك مما يكون فلسفة تحليلية خاصة مصطبغة بصبغة إسلامية بحثة.

أما القسم الثالث والآخر فهو خاص بالتصوف الإسلامى، وهو العلم الباحث فى الأحكام الشرعية، نظرية كانت أو عملية، من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها، وهو دال أيضاً على أصالة فكرية لدى المسلمين، وعلى الأخص فى مجال البحث فى النفس الإنسانية وقواها، واستخدام منهج الاستبطان، والعناية بالسلوك الإنسانى والأخلاق العملية، وهو من هذه الناحية أيضاً علم للأخلاق الإسلامية قوامه نزع روحية تهدف إلى السكال الأخلاقى. وقد اشتمل هذا القسم على أبحاث فى التصوف من نواحيه السيكولوجية والإبستمولوجية والأخلاقية، ويشتمل كذلك على أبحاث أخرى متفرقة تتناول موضوعات خاصة فى التصوف، واصطلاحات هامة فى فلسفته.

وجدير بالذكر أن الصوفية فيما استخدموه من مناهج التأمل، وفيما توصلوا إليه بصدد النفس الإنسانية وأخلاقها، لم يكونوا - فيما نرى - مجرد نقله عن فلاسفة اليونان أو غيرهم، فالتصوف متعلق بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على اختلاف الأجناس والشعوب، وما تفضل إليه نفس بطريق الاستبطان الذاتى قد تصل إليه أخرى، ما دام الطريق واحداً، وعلى ذلك



فالتشابه بين التصوف الإسلامى وغيره من أنواع التصوف الأجنبية لا يغنى أخذه عنها، وإنما الأرجح أن يكون التصوف صادراً عن بواطن نفوس صوفية المسلمين، إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان .

وقد أثبتنا بعد كل قسم المراجع الهامة التى يمكن للباحث المستزيد أن يرجع إليها . والمراجع تنقسم عادة إلى قسمين :

- (١) المراجع الخاصة، وهى المراجع التى تتعلق بالموضوع تعلقاً مباشراً .
  - (٢) المراجع العامة ، وهى التى تتعلق عادة بالموضوع تعلقاً غير مباشر ، ومن شأن المراجع العامة أنها تعين على استجلاء نقاط البحث الغامضة .
- ويستطيع القارئ أن يميز بين ما هو خاص وعام من المراجع بالقياس إلى الموضوعات التى يريد أن يمحى فى البحث فيها .

وقد راعينا أن ندعم البحث بإيراد النصوص، وهذا محقق لفوائد ثلاث :  
 الأولى : أن إيراد النصوص يضئ على البحث صفة الموضوعية التى تتمثل فى أن يعبر الفيلسوف عن آرائه بأسلوبه وطريقته الخاصة .  
 الثانية : أنه يجعل القارئ أو الباحث معتاداً على الاصطلاحات الفنية التى يستخدمها الفيلسوف ، حتى إذا أراد الرجوع إلى المصادر الأصلية لم يجد مشقة كبيرة فى فهم معانيها .

الثالثة : أنه يعين الباحث المستزيد على الرجوع إلى المصادر الأصلية ، وذلك لأشارتنا فى الهوامش إلى مواضع النصوص باستمرار .

وإذا كان البحث فى مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ، فإن البحث فى مجال الفلسفة الإسلامية ينبغى - إذا أردنا له أن يكون علمياً - أن يقوم على استقراء طويل لنصوص المصادر ،



(و)

وإيراد النصوص بالفاظها كلها دعا الأمر تدليلاً على النتائج المستخلصة منها ،  
إذ النص في البحث الأدبي يحل محل التجربة في البحث العلمي ، أو هكذا ينبغي  
أن يكون .

ورجائنا أن نكون قد ساهمنا بهذا الجهد الضئيل في الكشف عن بعض  
جوانب الفلسفة الإسلامية ، ونرجو أن يكون فيه فائدة لباحث أو عون  
لمستزيد ، والله هو المستعان وإليه يرجع الأمر كله ؟

١٨ ربيع الأول ١٣٧٧ هـ . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

١٢ أكتوبر ١٩٥٧ م . بكلية الآداب بجامعة القاهرة



## محتويات الكتاب

صحيفة

١	مقدمة الكتاب ومحتوياته
١	القسم الأول : علم الكلام
٣	الفصل الأول : نشأة علم الكلام في الإسلام
٣	ما هو علم الكلام ؟
٥	عوامل نشأة علم الكلام
٥	الخلافا حول نصوص الدين
٨	الخلافا السياسي
٩	إلتقاء الإسلام بمضارات أخرى
١٠	نشاط حركة الترجمة
١٢	الفصل الثاني : موضوع علم الكلام ومنهجه وغايته
١٢	موضوع علم الكلام
١٥	منهج علم الكلام
١٧	الخلافا بين منهج الكلام ومنهج القرآن
١٧	تأثير منهج المتكلمين بمنهج الفلاسفة
١٩	غاية علم الكلام
٢٠	الفصل الثالث : فرق المتكلمين
٢٠	قانون تعدد الفرق الإسلامية
٢٣	الخوارج
٢٦	الشيعة
٢٨	السبئية
٣٠	الإمامية



(ح)

صحيفة

٣٢	...	...	...	...	...	...	...	...	...	الإثنا عشرية
٣٢	...	...	...	...	...	...	...	...	...	الإسماعيلية
٣٦	...	...	...	...	...	...	...	...	...	الزيدية
٣٧	...	...	...	...	...	...	...	...	...	المعتزلة
٤١	...	...	...	...	...	...	...	...	...	الأشاعرة

#### الفصل الرابع : بعض المشكلات الكلامية

٤٧	...	...	...	...	...	...	...	...	...	تمهيد
٤٧	...	...	...	...	...	...	...	...	...	مشكلة الذات والصفات :
٤٩	...	...	...	...	...	...	...	...	...	التشبيه والتجسيم
٥٦	...	...	...	...	...	...	...	...	...	نفي الصفات
٦٣	...	...	...	...	...	...	...	...	...	إثبات الصفات
٦٧	...	...	...	...	...	...	...	...	...	مشكلة الجبر والاختيار :
٦٧	...	...	...	...	...	...	...	...	...	مصدرها من القرآن والحديث
٦٩	...	...	...	...	...	...	...	...	...	تطور النظر فيها بعد عهد النبي
٧٠	...	...	...	...	...	...	...	...	...	آراء المعتزلة فيها
٧٤	...	...	...	...	...	...	...	...	...	الجبرية
٧٦	...	...	...	...	...	...	...	...	...	المتوسطون بين الجبر والاختيار
٨١	...	...	...	...	...	...	...	...	...	مشكلة السمع والعقل :
٨٦	...	...	...	...	...	...	...	...	...	أهم مراجع القسم الأول

#### القسم الثاني : علم أصول الفقه

#### الفصل الأول : نشأة علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية

٩٩	...	...	...	...	...	...	...	...	...	نشأته وتطوره
٩٥	...	...	...	...	...	...	...	...	...	موضوعه وغايته

#### الفصل الثاني : علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية

٩٩	...	...	...	...	...	...	...	...	...	تمهيد
١٠١	...	...	...	...	...	...	...	...	...	ما منه يستمد علم أصول الفقه
١٠٢	...	...	...	...	...	...	...	...	...	بين علم أصول الفقه وعلم الكلام



صحيفة

١٠٦	مبحث الحكم الشرعي والحاكم
١١٠	المؤلفون في علم الأصول من المتكلمين
١١٣	بين علم أصول الفقه وعلم المنطق
١٢١	بين أصول الفقه وعلى الخلاف والجدل
١٢٥	أهم مراجع القسم الثاني
١٢٧	القسم الثالث : في التصوف الاسلامي
١٢٩	الفصل الأول : في الدراسات السيكولوجية والإبستمولوجية للتصوف
١٢٩	سيكولوجية التصوف ( ١ )
١٣٦	سيكولوجية التصوف ( ٢ )
١٤٦	الإدراك المباشر عند الصوفية
١٥٢	المعرفة الصوفية : أدواتها ومنهجها وموضوعها وغايتها
١٥٢	المقامات والأحوال طريق موصل إلى المعرفة
١٥٣	علم الظاهر وعلم الباطن
١٥٥	أداة المعرفة عند الصوفية
١٥٨	منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج
١٦٢	موضوع المعرفة الصوفية
١٦٥	غاية التحقق بالمعرفة عند الصوفية
	الفصل الثاني : أبحاث متفرقة

١٦٨	الناسية الأخلاقية في التصوف الاسلامي
١٧٠	ذو النون المصري والهيوغليفي
١٧٣	فكرة الوقت ، عند الصوفية
١٨٢	أهم مراجع القسم الثالث
١٨٧	فهارس الكتاب
١٨٧	فهرس الاعلام
١٩٤	فهرس الفرق والطوائف
١٩٦	تصحيحات واستدراكات







# القسم الأول

---

## علم الكلام

---

- الفصل الأول : نشأة علم الكلام في الإسلام
- الفصل الثاني : موضوعه ومنهجه وغايته
- الفصل الثالث : فرق المتكلمين
- الفصل الرابع : بعض المشكلات الكلامية







## الفصل الأول

### نشأة علم الكلام في الاسلام

---

ما هو علم الكلام ؟ — عوامل نشأته :  
الخلاف حول نصوص الدين — الخلاف السياسي  
وارتباط بالعقائد — إلتناء الإسلام بحضارات  
أخرى — حركة الترجمة .

١ — علم الكلام من العلوم الشرعية المصطبغة بصبغة عقلية ، تدور مسائله  
حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها .  
ويعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله : « هو علم يتضمن الحجاج عن  
العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات  
عن مذاهب السلف وأهل السنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد » (١) .  
ويقصد ابن خلدون بالعقائد الإيمانية في هذا التحريف المسائل الواردة  
في حديث النبي حينما سئل عن الإيمان فقال : « أن تؤمن بالله وملائكته  
وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » .  
ويعرف الإمام الغزالي مقصوده بقوله : « وإنما يقصود هذا العلم ( يقصد  
الكلام ) حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة » (٢) .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة بيروت ١٨٨٦ م ، ص ٤٠٠ .  
(٢) الغزالي : المنتقى من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل للجيلي ، القاهرة



ويعرفه عند الدين الإيجي في كتابه المواقف بقوله : « والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام » (١) .

ولعل علم الكلام سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي كلام الله المتلو هل هو حادث أم قديم (٢) ، ويبدو أن تسمية هذا العلم بالكلام كانت في عصر المأمون على نحو ما يستفاد من قول الشهرستاني بصدد تسمية هذا العلم وهذا نصه : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون غلطات مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام... فسمى النوع باسمها ، ولما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان » (٣) .

ويسمى علم الكلام أيضا بعلم التوحيد تسمية له بأشهر مباحثه ، والتوحيد كما يقول المغفور له الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده : « ... علم يبحث فيه عن

---

(١) أورده المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة

الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٦١ .

(٢) للأستاذ دي بور (De Boer) المستشرق الهولندي رأى بصدد تسمية علم الكلام فهو يقول : « وكانت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاها على نمط منطقي أو جدلي ، تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً » ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ، وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات ، ( تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور أبي ريده ، القاهرة ١٩٥٤ م ، ص ٧٥ ) .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ج ١



وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب لهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم .

« أصل معنى التوحيد اعتقاد أن الله واحد لا شريك له ، وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ، ومنتهى كل قصد ، وهذا المطلوب كان الغاية العظمى من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم كما تشهد به آيات الكتاب العزيز ،<sup>(١)</sup>

ولقد وجد علم الكلام نتيجة لعوامل مختلفة :

٢ — فمن هذه العوامل الخلاف بين المسلمين حول تفسير بعض نصوص الدين فقد جاء القرآن الكريم بكثير من الآيات لإثبات العقائد الدينية ، ووردت فيه آيات كثيرة للرد على المخالفين للنبي ، وعلى بعض الفرق المنحرفة عن تلك العقائد كالدهرية الذين قالوا « وما يهلكنا إلا الدهر »<sup>(٢)</sup> ، كما رد القرآن على أولئك الذين أنكروا البعث والنبوة ، وألّهاوا الكواكب وعبدوا الأوثان . والقرآن يخاطب في هذا كله العقل البشري ، كما يحض على النظر والتدبر ، فمن ذلك ما يخاطب به الذين يعتقدون في ألوهية الكواكب بمثل آية إبراهيم عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين »<sup>(٣)</sup> ، وما يخاطب به من أنكروا النبوات عامة نحو قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا ، قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولا »<sup>(٤)</sup> ، وما يخاطب به من أنكروا البعث نحو قوله تعالى :

---

(١) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ ، ص ٥ — ٦ .

(٢) سورة الجاثية ، آية ٢٤ . (٣) سورة الأنعام ، آية ٧٦ .

(٤) سورة الإسراء ، آية ٩٤ — ٩٥ .



« يوم نظوى السماء كطى السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين » (١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد في القرآن آيات يختلف مؤداها ولو ظاهراً ، منها مثلاً ما يتعلق بالجبر والاختيار ، فانظر إلى قوله تعالى : « ولا تقوان لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » (٢) ، وانظر إلى قوله تعالى أيضاً : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٣) ، لترى أن ثمة تغارض في المعنى (ولو ظاهراً) ، فالآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله ، ونفهم منها أن الإنسان لا يفعل بمحض إرادته وإنما يفعل بمحض إرادة الله ، والآية الثانية تظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة ، فهو حر فيما يختار لنفسه بين الكفر والإيمان . وهنا يتساءل البعض كيف يمكن أن يكون الإنسان مختاراً ومجبوراً في آن واحد ؟ ثم هل الإنسان إرادة يدبر بها ؟ وماصلة هذه الإرادة بإرادة الله ؟ وما معنى اختيار الإنسان إذا كان له اختيار ؟ وماذا يغني كون الإنسان مجبوراً إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله ؟ كل أولئك أسئلة تعرض لعقل الإنسان إذا ما أمعن النظر في بعض نصوص القرآن .

على أن السلف كان يسلمون بمثل هذه المسائل وغيرها ويؤمنون بها إيماناً قلبياً ، ولم ينجحوا إلى التعمق والبحث في أمور الاعتقاد بحثاً عقلياً ، وذلك خشية الانقسام والفرقة ، وكانوا على منهاج واحد في أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو في فروع الأحكام الشرعية ، بمعنى أنهم لم يختلفوا في الذات الإلهية من حيث وحدانيتها وتنزيهاها ، وإنما اختلفوا أحياناً في فروع المسائل الفقهية المتعلقة بالأحكام الشرعية كالإيراث مثلاً (٤) .

(١) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤ . (٢) سورة الكهف ، آية ٢٢ — ٢٣ .

(٣) سورة الكهف آية ٢٩ .

(٤) وهذا يفسر أيضاً لم ظهرت المدارس الفقهية المختلفة في الإسلام ، وقارن : البغدادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ١٩١٠ م ، ص ١٤ .



ثم لم يلبث أن تشكك بعض المسلمين في العقيدة الإسلامية وأنشأوا مشكلات عدة حول الآيات المتشابهة ، وترتب على ذلك أن وقع التناظر بين المؤمن والمُشكك ، وحينئذ عرف المدافعون عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية بالمتكلمين ، واستمع إلى الغزالي قائلاً في هذا الصدد : « فقد ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلم يجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم انصرة السنة الماثورة بكلام مرتب يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة ، فنه نشأ الكلام وأهله ،<sup>(١)</sup>

وحول هذا أيضا يقول ابن خلدون في مقدمته إن أمهات العقائد الإيمانية « أدلتها من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة . إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مشارها من الآي المتشابهة<sup>(٢)</sup> ، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام ،<sup>(٣)</sup> .  
خضع الإسلام إذن كسائر الأديان لعوامل التطور ، فقد كان أول الأمر مقبولا بطريق الفطرة السليمة ، ثم بمرور الزمن نظر معتقوه إلى عقائده نظرة

---

(١) المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل ، ج ٢ ص ٩ .

(٢) أشار القرآن الكريم إلى هذه الآيات المتشابهة في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران ، آية ٧) .

(٣) المقدمة ، ص ٤٠٤ — ٤٠٥ .



فاحصة مدققة ، فنشأ النظر العقلي في الإسلام ، وخاض الباحثون في مسائل عدة كالذات والصفات والقدرة والاختيار والسمع والبصر وغيرها ، فأدى ذلك إلى تعدد الآراء وتعارضها ، بل وترتب عليه انقسام المتكلمين أنفسهم إلى فرق متعددة .

٣ - على أن الخلاف حول نصوص الدين لم يكن وحده سببا في نشأة علم الكلام في الإسلام ، إذ أن النزاع السياسي في صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل خطورة عن أثر الخلاف حول النصوص .

إن أول مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولها الخلاف هي مسألة الخلافة ، فإن النبي لم يقرر نظاما ثابتا لاختيار الخليفة ، ولما مات صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلفه<sup>(١)</sup> . ومن الخلافات الأخرى<sup>(٢)</sup> الحادثة في صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبي بكر لعمر بالخلافة وقت وفاته ، ثم بيعة عثمان ، ثم قتله ، ثم الخلاف المشهور بين علي ومعاوية ، فقريق يرى عاليا أحق وأجدر بالخلافة وآخر يرى معاوية أحق وأجدر بها . ويرى الشهرستاني أن هذه الاختلافات الحادثة على نوعين<sup>(٣)</sup> : الاختلاف في الإمامة من جهة ، ثم الاختلاف في الأصول من جهة أخرى ، والاختلاف في الإمامة على وجهين : أحدهما أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين ، والآخر بالاتفاق والاختيار : فمن قال بالرأي الأول قال إن عليا أحق الناس بالخلافة ومن بعده ذريته ، فمنهم من يقول بإمامة محمد بن الحنفية ويعرفون بالكيسانية ، ومنهم من قال بإمامة زيد وهم الزيدية ( ... الخ فرق الشيعة المختلفة ) . ومن قال بالرأي الثاني قال بحق معاوية وذريته ثم مروان وأولاده . والخوارج

(١) الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ٢١

وما بعدها . (٢) نفس المرجع ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٧ وما بعدها .



يرون غير هذا وذاك ، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم ، ويعمل وفق إرادتهم وإلا خالفوه .

وهذا الخلاف المشار إليه سياسى محض ، إلا أنه اتخذ صبغة دينية ، فصار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وظهر فى عهد الأمويين من هذه الفرق الشيعة والأمويون والخوارج والمرجئة وغيرها على نحو ما تظهرنا عليه كتب المتكلمين وفرقهم .

ولقد كانت الأحداث السياسية ذات أثر بعيد فى إبعاد المسلمين عن الطريق السوى وفتح باب اتعدى حدود الدين ، وأصبح الأمر شبيها بالفوضى ، إذ بدأ بقتل عثمان بدون حكم شرعى ، ثم تلاعبت بعد ذلك الشهوات بالعقول ، ونقض بعض المبايعين لعلى عهدهم ، فكانت الحروب بين المسلمين وانتهى بها الأمر إلى ثبات السلطان للأمويين ، غير أن بناء هذه الأمة كان قد تصدع وسرعان ما فرقت أبنائها المذاهب المتباينة ، واستمر التشاحن بين هذه المذاهب دهرأ طويلا ، وتبع ذلك خلاف كبير فى العقائد كمسائل الكفر والإيمان ، فكان يقال مثلاً : هل من يتبع علياً مؤمن أم كافر !!

وجدير بالذكر أن أهل الفرق السياسية كانوا يعتمدون على شعراء وعلماء مهرة لاستمالة الناس إليهم ، وقد لفق كثير من علماء هذه الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم ، فصار الأمر متعلقاً بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقاً كبيراً .

٤ — وهناك عامل من العوامل التى ساعدت على نشأة علم الكلام فى الإسلام يمكن أن يضاف إلى سابقه ، ذلك أن المسلمين حينما فتحوا الأمصار المختلفة وقوى أمر دينهم ، اعتنق كثير من أهل هذه الأمصار الدين الإسلامى ، وكانوا قبل إسلامهم من حضارات وديانات مختلفة ، وقد اعتمد الخلفاء العباسيون حيناً على قوم من هؤلاء فجعلوا منهم وزراء ومستشارين ، وكان من بينهم يهود



ونصارى ومانوية وزرادشتية وصابئة وبراهمة وغير ذلك من أهل الملل الأخرى ، فلما أسلبوا أخذوا يثنون أفكارهم القديمة إما لأنهم أرادوا كيداً للإسلام أو لأنهم شبوا منذ حداثتهم على تعاليم دينهم الأول فلم يستطيعوا التغلب على أثره في نفوسهم ، وكان من نتائج ذلك ظهور الألحاد والشبه نتيجة امتزاج عقائدهم القديمة بالإسلام ومعتقداته .

أما من لم يعتنق الإسلام من أرباب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية فقد نازعوا الإسلام وجادلوا أصحابه جدالاً شديداً لأنه يعارض كثيراً من معتقداتهم ، وكان لابد من أن يتخصص المسلمون في فنون الدفاع عن عقائدهم بأدلة فلسفية ليواجهوا أولئك الخصوم<sup>(١)</sup> ، ومن هنا اشتدت الحاجة إلى علم الكلام .

هـ - وثمة عامل آخر كان ذا أثر بعيد في ازدهار علم الكلام وتطوره ، وأعنى به نشاط حركة الترجمة في العصر العباسي ، وقد أدى هذا النشاط إلى التوسع في المباحث العقلية ، فقد ترجم المترجمون فيما ترجموا كتباً في الفلسفة والمنطق ، وعرف المسلمون تراث اليونان ونقلوا عنه ، ويبدو أنه حدث صدام بين الإسلام وبين هذا التراث الجديد ، فتزعزعت العقائد الإسلامية ،

---

(١) اتفق اليهود مع المسلمين في الإقرار بالتوحيد ، ثم بالنبوة ، وبآيات الأنبياء عليهم السلام ، وبزول الكتب من عند الله ، إلا أنهم خالفوا المسلمين في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض ، بمعنى أنهم لا يعترفون بنبوة محمد ولا بنبوة عيسى (ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ج ١ ص ٩٨) . أما النصارى فأشهر المسائل المتنازع فيها بينهم وبين المسلمين خمسة : التحريف والنسخ والتثليث وحقية القرآن ونبوة سيدنا محمد (أنظر : الشيخ رحمة الله بن خليل الزحني الهندي : إظهار الحق ، المطبعة الخيرية ١٣٠٩ هـ ، ص ٣ ، والكتاب كله في الرد على المسيحية وعقائدها) .



وقام رجال الدين للدفاع عنها ، واستعانوا في دفاعهم بنفس حجج الفلاسفة وبراهينهم .

ويمكننا القول بعدما سبق بأن علم الكلام الإسلامي لم ينشأ نتيجة سبب بعينه ، وإنما هو نتاج أسباب متضامنة وعوامل متضافرة ظهرت في البيئة الإسلامية واقتضت وجوده على الصورة التي نراه عليها في تاريخ الفكر الإسلامي .

ولكن ما هو موضوع علم الكلام ما دام قد صار علما شرعيا مصطبغا بصبغة عقلية ، وما هو المنهج الذي يصطنعه أصحابه ؟ وما الفرق بينه وبين منهج الفلاسفة ، ثم ما هي الغاية التي يهدف إليها على وجه التحديد ؟ كل أولئك أسئلة تعرض للباحث ، وسنحاول الإجابة عليها في الفصل التالي .

## الفصل الثاني

### موضوع علم الكلام ومنهجه وغايته

موضوع علم الكلام — استناد علم الكلام إلى النقل والعقل  
معا — منهج الكلام ومنهج القرآن — تأثر منهج المتكلمين بمنهج  
الفلاسفة — غاية علم الكلام .

يتميز كل علم من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته .

١ — ولعلم الكلام ، كعلم من العلوم الشرعية ، موضوعه الخاص به ،  
والذى يتميز به عن سائر هذه العلوم .

فموضوع علم الكلام — كما يظهرنا عليه ابن خلدون<sup>(١)</sup> — هو العقائد  
الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها  
بالأدلة العقلية فتزول عنها الشبهة .

والعقائد الإيمانية هي مسائل الدين المتعلقة بالإيمان ، كالإيمان بوجود  
الله ووحدانيته ، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والإيمان  
بالقدر ، على نحو ماورد في القرآن والسنة ، وموضوع علم الكلام هو هذه  
المسائل وما يتفرغ عنها وما يتعلق بها .

وبين الشهرستاني اختلاف موضوع علم الكلام عن موضوع علم الفقه  
فيقول : « قال بعض المتكلمين : الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته  
وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم ونبأتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٧ .



المتخصصين فهي من الأصول . ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا ومن تكلم في الطاعة والشرعية كان فروعيا ، والأصول هي موضوع علم الكلام ، والفروع هي موضوع علم الفقه<sup>(١)</sup> .

ولقد خاض المتكلمون في البحث عن ذات الله وصفاته ، وأحوال الممكنات ، والوحي والنبوة والمعاد وما يتعلق به من جنة ونار وثواب وعقاب ، وبحثوا كذلك في الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني وما يتعلق به من جبر أو اختيار وحسن أو قبح ، وبحثوا كذلك في التوبة والوعد والوعيد ، وبحثوا في غير هذا وذاك من المسائل الميتافيزيقية التي تدخل في نطاق البحث بين الله والعالم من جهة وبين الله والإنسان من جهة أخرى .

وقد اختلف المتكلمون بصدد موضوع الكلام : فهل الكلام يشمل مسائل الاعتقاد بغية إثباتها ، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات ، فيدخل في نطاق موضوع الفلسفة والمنطق وما يصطنعه الفلاسفة والمناطق من فنون البحث العقلي والدليل المنطقي ؟

يذهب صاحب المواقف<sup>(٢)</sup> إلى أن موضوع الكلام هو العقائد وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادئ القرينية أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك .

ولكن ذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته والممكنات من حيث الاستناد إليه تعالى<sup>(٣)</sup> فحسب .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥١ .

(٢) أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروي : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ،

القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

ومبادئ المنطق - فيما يقول أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروي<sup>(١)</sup> -  
ليست مخالفة للشرع أو للعقل ، لكنها بما استخرجه الفلاسفة أولا ودونوه  
في علومهم التي بعض مسائلها لا يطابق الشرع ، ثم تبعهم المتكلمون ، ودعوى  
أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة .  
ويحدد الغزالي صلة علم الكلام بالفلسفة فيقول في رسالته الدنية :<sup>(٢)</sup>  
« علم الكلام ينظر في ذات الله وصفاته وأحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام  
والآئمة بعدهم والموت والحياة والقيامة والبعث والحساب ورؤية الله ، وأهل  
هذا العالم متمسكون أولا بالأخبار والآيات ، ثم بالدلائل العقلية ، وأخذوا  
مقدمات القياس ولو احقها من أصحاب المنطق الفلسفي ، وعلم اللغة سبيل إلى  
علم التفسير والحديث وهما دليلان إلى علم التوحيد ، إلا أن المتأخرين لما رأوا  
أنه نقلت الفلسفة إلى العربية ، فحاولوا الرد عليهم ( يقصد على الفلاسفة )  
فخلطوا بالعقائد مسائلها ، » .

وكلام المتقدمين من أهل الكلام كان مجرد العقائد الدينية دون سواها ،  
وبما يؤيد ذلك أن كتب الكلام من كتب الآئمة الحنفية مقتصرة على الاعتقادات  
بلا خلط لمسائل المنطق وغيرها<sup>(٣)</sup> .

ويرى كثير من المتكلمين أنفسهم أن إثبات مسائل الكلام محتاج إلى دلائل  
وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من  
المباحث المنطقية أو يتقوى بها ، فعلم الكلام محتاج إلى المنطق وليس يعنى هذا  
أن المنطق جزء الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين المتكلمين أن  
يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ولذا فهو « خادم العلوم »<sup>(٤)</sup> .

(١) الدر النضيد ، ص ١٣٦ .

(٢) أوردته الهروي في الدر النضيد ، ص ١٣٦ ، وقارن أيضا مقدمة  
ابن خلدون ، ص ٤٣٢ .

(٣) الدر النضيد ، ص ١٣٦ . (٤) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .



واختلاط علم الكلام بمباحث الفلسفة واستعانت به بالمنطق كان على عهد المأمون ، فقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخطوا منهاجها بمناهج الكلام ، وأفردوا لأنفسهم علما يسمى بعلم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان (١) .

وبما سبق يتبين أن علم الكلام يبحث في مسائل الاعتقاد وأصولها ، وهو وإن كان نتاجا للعقلية الإسلامية إلا أنه تطور ، شأنه شأن غيره من العلوم ، فامتزج بعناصر فلسفية ، وهو على الرغم من استعانته بالفلسفة ومباحثها وبالمنطق وبراهينه ظل ، من حيث موضوعه ومسائله ، علما إسلاميا يستمد من نصوص الدين ويستند إلى النقل أكثر من استناده إلى العقل ، وهذا يقودنا إلى الكلام عن منهج المتكلمين ومدى اختلافه عن منهج الفلاسفة :

٢ - لا يستند علم الكلام إلى النقل وحده ، ولا يستند إلى العقل وحده ، وإنما هو يستند إلى النقل والعقل معا .

ونحن نرى أن العقائد الإيمانية المراد إثباتها بالأدلة العقلية والمراد دفع الشبهات عنها ثابتة ثبوتا يقينيا بالشرع ، وعلى العقل الإنساني أن يفهمها ويلتمس لها البراهين التي تؤيدها ، وإن كان يرى آخرون أن ليس ثمة ما يدعو إلى إثبات هذه العقائد بالبراهين العقلية لأن في هذا نوع من العمل أو التكلف ما دامت النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد نفسها وأصبح الإيمان بها واجبا على المسلم وجوبا شرعيا .

وليس علم الكلام من العلوم العقلية الصرفة ، ولا يمكن أن يعد أصحابه

فلاسفة خلص وذلك متهما قيل عن تعمقهم في النظر العقلي واستخدامهم للبرهان المنطقي :

ذلك أن الفيلسوف العقلي يدرس موضوعه دراسة موضوعية خاصة ، ثم هو عادة يبدأ بالشك في المسائل التي يريد بحثها ، وبعد بحثه يخرج برأى يؤمن به ويبرهن على صحته وليس في موقفه أدنى تحيز لفكرة سابقة ، أو هكذا ينبغي أن يكون . أما المتكلم فإنه لا يدرس موضوعاً ، دراسة موضوعية بالمعنى الصحيح لأنه يبدأ من مسلمات ، ويدرس موضوعاته في ضوء ما يقرره الدين من عقائد ، وموقفه من هذه العقائد موقف المدافع عنها ، وهذا يعنى بعبارات أخرى أنه يؤمن بصحة القضايا التي يدافع عنها أولاً ثم يعمل عقله فيها ويبحثها ويدعمها بإيراد الحجج والبراهين ثانياً .

فمنهج الكلام إذا يعتمد على النصوص الدينية وما يستفاد منها أساساً ، وعلى الاستدلال العقلي كوسيلة .

وقد فطن ابن خلدون إلى الفرق المنهجية بين الكلام والفلسفة فيقول ما نصه : « وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة ، وكتبه محشوة بها ، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد ، وإلتبس ذلك على الناس ، وهو غير صواب : لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه ، بمعنى أنها لا تثبت إلا به ، فإن العقل مغزول عن الشرع وأنظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها — فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن اتفلسفة — بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية ، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها ، وكثير ما بين المقامين ، (١) » .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٢ — ٤٣٣ .



( ٣ ) وجدير بالذكر أن تطور علم الكلام قد أظهرنا على خلاف في المنهج بينه وبين القرآن :

فالقرآن الكريم لا يعتمد على العقل في تثبيت العقائد في قلوب المؤمنين قدر اعتماده على العاطفة والوجدان .

حقاً أن القرآن الكريم يدعو في أحيان كثيرة إلى التدبر والنظر في الكون وما فيه من آيات دالة على قدرة المبدع تعالى ، نحو قوله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتحرير الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون »<sup>(١)</sup> ، وقوله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون »<sup>(٢)</sup> ، وقوله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »<sup>(٣)</sup> ، وغير ذلك من الآيات ، ولكن القرآن كان في دعوته هذه يخاطب القلوب أكثر مما يخاطب العقول ، وعباراته في جملتها بعيدة عن الاصطلاحات والمذلولات الفلسفية التي أنشأها الفلاسفة وأخذها عنهم المتكلمون فيما بعد .

( ٤ ) وحينما تسربت الثقافات المختلفة والأفكار الفلسفية إلى عقول المسلمين ، وأمعن المسلمون في النظر في الآيات استخدموا منهج التأويل وتفننوا

---

( ١ ) سورة البقرة ، آية ١٦٢ .

( ٢ ) سورة الذاريات ، آية ٢٠ — ٢١ .

( ٣ ) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

في الجدل . ثم عمد المتأخرون من المتكلمين إلى البحث في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد ، فحاضوا في البحث في الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات وغير ذلك من المسائل الفلسفية التي قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد ، وقد لا يكون للبعض الآخر منها أدنى صلة بالعقائد الإسلامية .

وهكذا تأثر المتكلمون بمنهج الفلاسفة وطريقتهم في البحث ، وقد نبه كثير من المستشرقين ومؤرخي العقائد إلى هذا التأثير ، ومن هؤلاء من جعل علم الكلام مناط ابتكار في الفكر الإسلامي ، وأن وجوده دليل على اصابة فكرية لدى المسلمين .

وليس أدل على أن المتكلمين قد اعتمدوا على العقل اعتمادا قويا من أن المعتزلة ارتفعوا بالعقل إلى منزلة تقارب النصوص المنزلة ، فحكموا العقل في مباحثهم بالإجمال كمعرفة الله وصفاته وأفعاله والحسن والقبح في الأفعال ، وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من المسائل ، ولذلك يسميهم بعض المستشرقين بأصحاب المذهب العقلي أو المفكرين الأحرار .

واصطناع المتكلمين ، وخاصة المعتزلة ، في منهجهم للعقل وأنظاره جعل رينان — الذي ينكر في وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الصحيح — يعترف بأن علم الكلام مظهر للتفكير الفلسفي ، فنجده يقول في كتابه « ابن رشد والرشدية » : « أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتبس عند فرق المتكلمين . . وفي علم الكلام بنوع خاص ، »<sup>(١)</sup>

---

(1) E. Renan : Averroès et L' Averroïsme Paris 1860, P. 89,  
Voir aussi P. 101.



( ٥ ) بقى أن نحدد غاية علم الكلام :

غاية علم الكلام إقرار العقائد الإيمانية بطريق العقل إلى جانب إقرار المؤمنين القلبي بها ، والدفاع عن هذه العقائد بزالة الشبهات المختلفة التي يمكن أن تلحق بها ، أو يلحقها بها خصوم هذه العقائد . ويعد بهذا الاعتبار رئيس العلوم الشرعية ،<sup>(١)</sup> وغايته « الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين » ،<sup>(٢)</sup>

---

( ١ ) الدر النضيد ، ص ١٣٧ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ص ١٣٥ .

## الفصل الثالث

### فرق المتكلمين

قانون تعدد الفرق الاسلامية — الخوارج —  
الشيعية وأهم فرقها : السبئية — الإمامية —  
الإثني عشرية — الإسماعيلية — الزيدية —  
المعتزلة وتعاليمهم — الأشاعرة وتعاليمهم .

( ١ ) على الرغم من توحيد غاية المتكلمين وهي الدفاع عن العقائد الإسلامية وإقرارها ، إلا أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة ، بل تعددت آراؤهم واختلفوا حول مسائل العقائد خلافا كبيرا .

وكانت معظم خلاقات المتكلمين حول صفات الله تعالى ، والجبر والاختيار والوعيد ، والسمع والعقل ، والرسالة والأمانة والحسن والقبح في الأفعال ، والإمامة .

وحاول الشهرستاني أن يضع قانونا يبنى عليه تعدد الفرق الإسلامية فيقول :  
« أعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعدد الفرق الإسلامية ، لا على قانون مستند إلى نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين منهم على منهاج واحد في تعدد الفرق .

« ومن المعلوم الذي لامرأ فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما يعد صاحب مقالة ، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعذ ، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلا معدودا في عداد أصحاب المقالات .

« فلا بد إذا من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة ، ويعد صاحبه صاحب مقالة ، وما وجدت لأحد



من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط ، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الامة كيف اتفق ، وعلى الوجه الذى وجد ، لاعلى قانون مستقر وأصل مستمر .

« فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها فى أربع قواعد هى الأصول الكبار :

القاعدة الأولى : الصفات ، والتوحيد فيها ، وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية ، إثباتاً عند جماعة ونقياً عند جماعة ، وبيان صفات الذات ، وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل ، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمعتزلة .

« القاعدة الثانية : القدر والعدل ، وهى تشتمل على مسائل القضاء والقدر والجبر والكسب فى إرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ، إثباتاً عند جماعة ونقياً عند جماعة ، وفيها الخلاف بين القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية .

« القاعدة الثالثة : الوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام ، وهى تشتمل على مسائل الإيمان ، والتوبة ، والوعيد ، والإرجاء ، والتكفير والتضليل ، إثباتاً على وجه عند جماعة ، ونقياً عند جماعة ، وفيها الخلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية .

« القاعدة الرابعة : السمع والعقل ، والرسالة والأمانة ، وهى تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح والصالح والأصلح ، واللفظ ، والعضمة فى النبوة ، وشرائط الإمامة ، نصاً عند جماعة ، وإجماعاً عند جماعه ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على من قال بالإجماع ، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية .

« فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الامة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة ، وإن وجدنا واحداً انفرده بمسألة فلا نجعل

مقالته مذهباً وجماعته فرقة ، بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها  
مقالته ، ورددنا باقى مقالته إلى الفروع التى لا تعد مذهباً مفرداً ، فلا تذهب  
المقالات إلى غير النهاية .

« وإذا تعينت المسائل التى هى قواعد الخلاف ، تبينت أقسام الفرق ،  
وانحصرت كبارها فى أربع بعد أن تداخل بعضها فى بعض .

« كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، الصفائية ، الخوارج ،  
الشيعة .

« ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة <sup>(١)</sup> .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ١ ، ص ٥ — ٩ . ويلاحظ أن الشهرستاني  
فى قوله : « ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة » مستند  
إلى ما روى عن النبي من اقتراق أمته بعد وفاته إلى هذا العدد ، وقد أورد البغدادى  
ما نصه : « أخبرنا أبو سهل بشر بن أحمد بن بشار الأسفرايينى قال : أخبرنا  
عبد الله بن ناجية قال : حدثنا وهب بن بقية عن خالد بن عبد الله ، عن محمد بن عمر  
عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افرقت  
اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ،  
وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » ، أنظر الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨هـ =  
١٩١٠ م ، ص ٤ ، وما بعدها ، ويروى هذا الحديث بروايات مختلفة ، وهو  
مشهور عند كتاب الفرق والمتكلمين .

وعند البغدادى أن « أمة الإسلام تجمع المقرين بحدوث العالم ، وتوحيد  
صانعه ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد صلى الله  
عليه وسلم ، ورسائله إلى البكافة ، وتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ،  
وأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة اتى يجب الصلاة إليها ،  
فكل من أمر بذلك كله ، ولم يشبه ببدعة تودى إلى الكفر فهو السنى الموحد » .  
الفرق بين الفرق ، ص ١٤ .



تبن إذا كيف انقسم المتكلمون إلى فرق مختلفة ، وصار لكل فرقة آراؤها الخاصة في المسائل الاعتقادية .

وسنحاول في هذا الفصل أن نعرض لأهم فرق المتكلمين ، وتاريخ عقائدها متجنبيين قدر استطاعتنا التفاصيل التي قد تخرجنا عما قصدناه في هذا الكتاب من رسم صورة تخطيطية عامة للحركة الكلامية في الإسلام .

## (٢) الخوارج :

سلفت الإشارة إلى أن من عوامل نشأة علم الكلام ما وقع من نزاع سياسى فى صدر الإسلام حول اختيار الخليفة بعد وفاة النبي ، وأن هذا النزاع وإن كان سياسياً محضاً إلا أنه تطور واتخذ صبغة دينية فصار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها <sup>(١)</sup> .

ولن نحاول أن نفصل هنا الكلام عن الفرق من الناحيتين التاريخية والسياسية <sup>(٢)</sup> فذلك خارج عن نطاق بحثنا ، وإنما سنكتفى — كدارسين لفلسفة العقائد — أن نبرز الناحية المذهبية لكل فرقة من الفرق على قدر استطاعتنا ، وذلك مع إشارة موجزة إلى تاريخ كل فرقة .

فمن أشهر الفرق التي ظهرت فى صدر الإسلام فرقة الخوارج : والخوارج هم قوم خرجوا على الإمام على بن أبى طالب ممن كانوا معه فى حرب صفين بينه وبين معاوية ، ولندع الشهرستاني يظهرنا على ما وقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائلاً : « إعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه جماعة ممن كان معه فى حرب صفين

---

( ١ ) أنظر ص ٨ — ٩ من هذا الكتاب .

( ١ ) يحسن الرجوع فى تاريخ الفرق إلى : أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة

١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م ، ص ٣٠٢ وما بعدها .

وأشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين الأشعث بن قيس ومسعود بن فدي التيمي وزيد بن حصين الطائي حين قالوا : القوم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعوننا إلى السيف ؟ حتى قال ( يقصد على رضى الله عنه ) : أنا أعلم بما فى كتاب الله ، انفروا إلى بقية الأحزاب ، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله ا قالوا : لترجعن الأشر عن قتال المسلمين ، وإلا لنفعلن بك كما فعلنا بعثمان ، فاضطر ( على ) إلى رد الأشر بعد أن هزم الجميع وولوا مدبرين ، وما بقى منهم إلا شذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ، فامثل الأشر أمره ، وكان من أمر الحكيم أن الخوارج خملوه على التحكيم أولاً ، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس فمارضى الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فخملوه على بعث أبي موسى الأشعرى على أن يحكما بكتاب الله ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ، فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لا حكم إلا لله <sup>(١)</sup> . .

ويقال إن الخوارج خرجوا على على حيناً رأوه يقبل تحكيم كتاب الله ، وكانوا يرون أنه لا ينبغي لعل أن يخدع فى أمر التحكيم فيقبله ما دام يؤمن بأنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق ، وحاولوا أن يحملوا عليه على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية ، ولكن عليه لم يرجع عن شروطه ، ولم يقر على نفسه بالخطأ أو الكفر ، فكال أن ناومه أولئك الخوارج زمناً ، ووقعت بينه وبينهم حرب النهروان وهزمهم ، فاشتدت خصومتهم له ودبروا مؤامرة قتله <sup>(٢)</sup> .

وقد افترق الخوارج فيما بعد إلى عشرين فرقة <sup>(٣)</sup> ، واستمرت الحروب بينهم وبين الأمويين زمناً ، وظلت بقاياهم إلى العصر العباسى .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ١ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) قارن فى تفصيل هذا : فجر الإسلام لأحمد أمين ، ص ٣٠٦ وما بعدها .

(٣) أنظر فى هذا : الفرق بين الفرق للبغدادى ، ص ٥٤ وما بعدها .



وعلى الرغم من اقتراقهم إلى عشرين فرقة فإنه تجمعهم عقائد مشتركة :  
يقول الشهرستاني « وكبار فرق الخوارج ستة : الأزارقة والنجدات  
والصفورية والعجاردة والإباضية والثعالبة ، والباقون فروعهم ، ويجمعهم  
القول بالتبري عن عثمان وعلي ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون  
المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، ويرون الخروج على  
الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً<sup>(١)</sup> .

وقال الكعبي في مقالاته : « إن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها  
إكفار علي وعثمان ، والحكمين ، وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم  
الحكمين ، والإكفار بارتكاب الذنوب ، ووجوب الخروج على الإمام  
الجائر<sup>(٢)</sup> .

فالخوارج إذا قد بحثوا في مسألة الخلافة وهي أهم مسألة عندهم ، وهم يرون  
أن عثمان وعلياً وإن صحت خلافتهم إلا أن كلا منهما قد وقع منه ما أدى إلى  
تكفيره ، فعثمان لم يسر على نهج أبي بكر وعمر ، وعلي أخطأ في قبوله  
التحكيم ، بل إنه كفر حينما قبل هذا التحكيم<sup>(٣)</sup> .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) أورده البغدادى في الفرق بين الفرق ، ص ٥٥ .

(٣) جدير بالذكر أن الشهرستاني يكرر ويؤكد في الملل والنحل أن الخوارج هم  
أنفسهم الذين دفعوا علياً إلى قبول التحكيم ، فيقول : « والبدعة الثانية ( يقصد من  
بدع الخوارج ) أنهم قالوا : أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال ، لا حكم إلا لله  
تعالى ، وقد كذبوا علياً وعليه السلام من وجهين : أحدهما في التحكيم أنه حكم  
الرجال وليس ذلك صدقاً لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم ، والثاني أن تحكيم الرجال  
جائر ، فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة ، ولذا قال عليه السلام : كلمة حق  
أريد بها باطل ، وتخطوا عن التخطئة إلى التكفير ولعنوا علياً عليه السلام ، الملل  
والنحل ، ١٠ ، ص ١٥٨ .

أما طلحة والزبير وعائشة ، وهم أصحاب الجمل ، فيحكم الخوارج أيضاً بكفرهم ، ويضاف إليهم في الكفر أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص ، وهما طرفا التحكيم في وقعة صفين .

والخوارج فيما يذكر الشهر ستاني — رأى ابتدعوه في صدد الإمامة (١) فهم جوزوا أن تكون في غير قریش وكل من ينصبونه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماما ، ومن خرج عليه يجب القتال معه ، وإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله ، وقالوا أنه يجوز أن يكون هذا الإمام أيضا عبداً أو حراً أو نبطيا .

وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا في أول أمرهم فرقة سياسية ، إلا أننا نراهم — كما يقول الأستاذ أحمد أمين — قد مزجوا تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية ، وذلك في عهد عبد الملك بن مروان . وأكبر من كان له أثر في ذلك الأزارقة وهم اتباع نافع بن الأزرق ، وأهم مآثره الخوارج في ذلك أن العمل بأوامر الدين — من صلاة وصيام وصدق وعدل — جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد وحده ، فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر (٢) .

### (٣) الشيعة :

والآن بعد أن تحدثنا عن الخوارج ، ننتقل إلى الحديث عن الشيعة : الشيعة اسم يطلق على من شايع علياً بن أبي طالب وقال بإمامته وذريته من بعده ، وهم على العكس من الخوارج يرون لعل منزلة وفضلا لا يدانيه فيهما أحد من

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٥٧ — ١٥٨

(٢) فجر الإسلام ، ص ٣١٠ ، وقارن أيضا : الملل والنحل ، ١٠ ، ص ١٦١ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ، ص ٦٢ وما بعدها عند الكلام عن الأزارقة ، ويتبين منه أن الأزارقة قد خاضوا في مباحث الكفر والإيمان خوضاً كبيراً .



أصحاب النبي ، ويتفقون مع الخوارج في عدائهم للأمويين وإعتبارهم مغتصبين للسلطان .

يقول الشهرستاني : « الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصاية ، إما جلياً أو خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده ،<sup>(١)</sup> .

ويجمع الشيعة أيضاً رأى في الإمامة مؤداة أن ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينصب الإمام بنصيبهم ، بل هي قضية أصولية ، والإمام ركن الدين ، ولا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله . ويجمع الشيعة أيضاً القول بوجوب التعيين والتنصيب وثبوت عصمة الأئمة وجوباً عن الكبار والصغار ، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً ، إلا في حال التقية<sup>(٢)</sup> .

واختلف الشيعة عن سائر الفرق بقولهم بالنص على إمامة علي ، والاعتقاد المطلق بأن علي هو صاحب الحق في خلافة النبي عليه الصلاة والسلام ، وهم يؤيدون مذهبهم هذا بأحاديث كثيرة .

والإمام في رأى الشيعة عامة معصوم ، والإمام عندهم ينص علي من يخلفه ويظل الأمر كذلك ، ولا بد من قائم بالحق إلى يوم الدين .

ولقد لقي أهل البيت وشيعتهم اضطهاداً كبيراً في العصر الأموي ، ولعل هذا الاضطهاد نفسه كان سبباً في عطف كثيرين على أهل البيت وانتشار حركة التشيع لهم ، وعلى سرية الحركة الشيعية نتيجة الخوف من بطش الحاكين الذين تتبعوا أهل البيت وشيعتهم ، وحاربوهم حرباً ظالمة لا هوادة فيها .

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٦ ، ص ١٩٥ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ١٦ ، ص ١٩٥ .

وكان عبد الله بن سبأ ، على عهد عثمان ، أول من ذهب إلى الغلو في علي .  
وتحدثنا كتب المتكلمين وفرقهم<sup>(١)</sup> ، أن عبد الله بن سبأ قد قال لعلي عليه  
السلام : أنت أنت يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن ، وقيل أنه كان يهودياً  
وأسلم ، وكان يقول في يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال في علي .

ويبدو أن عبد الله بن سبأ كان أول من أظهر القول بإمامة علي ، ومنه  
انشعبت فرق غلاة الشيعة . والغلاة أو الغالية اسم يطلق على الذين غلوا في حق  
أئمتهم من الشيعة ، حتى أخرجوهم عن حدود الخلقية ، وحكموا عليهم بأحكام  
الإلهية ، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالإله ، وربما شبهوا الإله بالخلق .

وقيل إن ابن سبأ قد أظهر مقالته هذه بعد انتقال علي ، والتف حوله  
جماعة ، ويبدو أنه كان لا يزال متأثراً بعقائد الديانة اليهودية وعلى الأخص  
بفكرة الوصى .

والسبئية منقسمة إلى فرق<sup>(٢)</sup> ، ففرقة أولى ألقبها علياً واعتبروه الخالق  
البارئ ، وفرقة ثانية قالت إن علياً لم يمت وأنه في السحاب ، وإذا نشأت  
سحابة بيضاء صافية منيرة مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون  
ويقولون : قد مر علي بنا في السحاب ، وفرقة ثالثة تقول : إن علياً مات  
ولكن يبعث قبل القيامة ، ويبعث معه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقم  
العدل والقسط في العباد والبلاد ، وهؤلاء لا يقولون إن علياً هو الله ، ولكن  
يقولون بالرجعة ، وفرقة رابعة تقول بإمامة محمد بن علي ويقول أصحابها إنه

(١) أنظر مثلاً : الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ١١ .

(٢) أنظر : أبي الحسين محمد بن أحمد الملطي : التنبيه والرد على أهل  
الآهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦ م ، ص ١٤ — ١٥ ، وقد تحدثنا عن السبئية  
هنا في شيء من التفصيل كمثل من أمثلة فرق غلاة الشيعة وعقائدهم ، ولييان فرق  
غلاة الشيعة وعقائدهم قارن : الملل والنحل للشهرستاني ، ح ٢ ص ١٠ وما بعدها .



خى فى جبال رضوى لم يمت ويحرسه على باب الغار الذى هو فيه تنين وأسد ،  
وأنه صاحب الزمان يخرج ويقتل الدجال ، ويهدى الناس من الضلالة ، ويصلح  
الأرض بعد فسادها .

وجملة القول فى السبئية أنهم زعموا أن علياً حى لم يقتل ، وأن فيه الجزء  
الإلهى ، وأن علياً هو الذى يحىء فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه ،  
وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . وهم  
يؤمنون أيضاً بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على<sup>(١)</sup> .

وتأليه السبئية لعل ، أو اعتبارهم أن فيه الجزء الإلهى ، وقولهم بالرجعة ،  
قد أحق عليهم المسلمين ، فحكموا بكفرهم وخروجهم عن الإسلام ، يقول  
البغدادى : « وأما الروافض فإن السبئية منهم ، أظهروا بدعتهم فى زمان على  
رضى الله عنه ، فقال بعضهم لعل أنت الإله ، فأحرق على قوماً منهم ، ونفى  
ابن سبأ إلى سباط المدائن ، وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الإسلام  
لتسميتهم علياً إلهاً ،<sup>(٢)</sup> .

وكذلك يكفرهم الملطى ويرد على عقائدهم ، ويبين مشابهتها لعقائد النصارى  
فيما يتعلق بقولهم يقوم ألوهية على ، فيقول ما نصه : « وهؤلاء الفرق ( يقصد  
فرق السبئية ) كلهم أحزاب كفر ، وفرق الجهل ، فتمى لم يقرؤا بموت على  
ومحمد عليهما السلام فالضرورة ردتهم إلى المكابرة ، وأينما كانوا لا حجة لهم ،  
وأما قولهم : إن علياً هو الإله القديم ، فقد ضاهوا بذلك قول النصارى ،  
وقد تقدم بالرد على النسطورية من النصارى أن ذا جسم وكيفية لا يكون إلهاً .  
« وكذلك قولهم بالرجعة أكذبهم فيه قول الله تبارك وتعالى ( ومن وراءهم

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١١ .

( ٢ ) الفرق بين الفرق ، ص ١٥ .

برزخ إلى يوم يبعثون) (٢٣ : ١٠٠) يخبر أن أهل القبور لا يبعثون إلى يوم النشور، فن خالف محكم القرآن فقد كفر .

« وقولهم : علي في السحاب ، فإنما ذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي أقبل وهو معتم بعمامة للنبي صلى الله عليه وسلم كانت تدعى السحاب ، فقال صلى الله عليه وسلم : قد أقبل علي في السحاب ، يعنى في تلك العمامة التي تسمى السحاب ، فتأولوه هؤلاء علي غير تأويله ،<sup>(١)</sup> .

ونحن نرى أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة قد تأثروا في قولهم بالوهمية على وذريته أو بتناسخ الجزء الإلهي فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق ، كما شبه النصارى الخلق بالخالق ، فسرت هذه الشبهات إلى أذهان الشيعة الغلاة وعملت عملها في آرائهم .

وعما هو جدير بالملاحظة أن السبئية قد خلطوا مسائل الاعتقاد بالمشولوجيا وذلك حين تصور بعضهم أن عليا في السحاب ، وأن الرعد صوتة ، وأن البرق سوطه ، وحين تصور بعضهم كذلك أن محمدا بن الحنفية حي لم يموت وأنه يجبل رضوى ويحرسه على باب الغار الذي هو فيه تين وأسد ، فمثل هذه التصورات التي يثيرها خيالهم ، وتعمل عملها في معتقداتهم ، هي فيما نرى ، من السخف بحيث تدل على أن عقولهم كانت عقولا بدائية تربط بين قوى الطبيعة وبين عوامل خفية على صورة غير مقبولة وغير منطقية .

فإذا تركنا الغلاة والسبئية إلى فرقة أخرى من فرق الشيعة وهي الإمامية وجدنا أنفسنا أم فرقة أكثر اعتدالا .

والإمامية قد سموا بذلك لأنهم قائلون بأمامه علي عليه السلام بعد النبي

---

( ١ ) الثنية والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٥ .



بالنص والتعيين ، يقول الشهرستاني : « الإمامية هم القائلون بإمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا وبقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين . قالوا : وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقتة الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه إذا بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد طريقا لا يوافقه في ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه ، وقد عين عليا عليه السلام في مواضع تعريضا وفي مواضع تصريحاً<sup>(١)</sup> . »

ويستند الشيعة الإمامية في إثبات النص والتعيين إلى روايات تروى عن النبي ، أهمها حين نزل قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » ، فلما وصل إلى غدير خم أمر بالدرجات فقم ، ونادوا : الصلاة جامعة ، ثم قال عليه السلام وهو على الرحال : من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار ، الأهل بلغت (ثلاثا) ، وهنا ادعت الإمامية أن هذا نص صريح .

ولم يقف الإمامية — فيما يذكر الشهرستاني — عند هذا الحد بل تخطوه إلى الواقعة في كبار الصحابة طعنا وتكفيرا<sup>(٢)</sup> .

وهم أيضا لم يثبتوا في تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين على رأي واحد ، بل لهم اختلافات كثيرة<sup>(٣)</sup> .

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ؛ ١ ص ٢١٨ — ٢١٩ .

( ٢ ) قارن نفس المرجع ، ١ ص ٢١٩ وما بعدها .

( ٣ ) نفس المرجع ، ١ ص ٢٢٣ .

ومن أشهر فرقهم الإثني عشرية، سموا كذلك لأن الإمامة عندهم تتسلسل إلى إثني عشر إماماً هم : « المرتضى والمجتبي والشهيد والسجاد والباقر والصادق والكاظم والرضي والنتي والزكي والحجة والقائم والمنتظر <sup>(١)</sup> » ، وهؤلاء الأئمة جميعاً في رأيهم معصومون عن الخطأ ، وهم الوارثون لنور النبوة واحداً بعد آخر . ومذهب الإثني عشرية هو المذهب السائد في إيران الآن . والإثني عشرية <sup>(٢)</sup> خلافاً كثيرة لا مجال هنا لبيانها .

ومن فرق الشيعة الإمامية أيضاً فرقة الإسماعيلية <sup>(٣)</sup> ، ويختلفون عن الإثني عشرية في أنهم يثبتون الإمامة لإسماعيل بن جعفر ، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر كما يقولون .

ثم أثبت الإسماعيلية الإمامة بعد إسماعيل لابنه محمد ، السابع التام ، كما يلقبونه ، وإنما تم دور السبعة به ، ثم ابتدأ منه بالأئمة المستورين .

ويذهب الإسماعيلية إلى أن الأرض لن تخلو قط من إمام حي قاهر ، إما ظاهر مكشوف وإما باطن مستور ، فإذا كان الإمام ظاهراً يجوز أن تكون حجته مستورة ، وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد أن تكون حجته ودعائه ظاهرين . وقال الإسماعيلية إنما الأئمة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع والسموات السبع والكواكب السبع .

ويلقب الإسماعيلية أيضاً بالباطنية ، وإنما لزمهم هذا اللقب — كما يقول الشهرستاني <sup>(٤)</sup> — لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً .

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٤ — ٥ .

( ٢ ) أنظر في تفصيل هذه الخلافات ، الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٥ وما بعدها .

( ٣ ) نفس المرجع ، ح ٢ ، ص ٥ ، ٢٧ وما بعدها .

( ٤ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٢٩ .



ولهم كذلك ألقاب كثيرة ، فهم بالعراق يسمون الباطنية والترمطة والمزدكية ، وبخراسان التعليمية والملحة<sup>(١)</sup> .

ولا تزال فرقة الإسماعيلية موجودة إلى اليوم ، وينتشر اتباعها في الباكستان وإيران وسوريا وغيرها ، وزعيمهم أغا خان الرابع حفيد أغا خان الذي توفي أخيراً وأوصى بزعامته الطائفة إلى حفيده الزعيم الحالي . ويتفق الإسماعيلية مع غيرهم من فرق الإمامية في أن الإمام معصوم ، وأن الإمامة - وهي لطف من الله - واجبة وجوباً أزلياً ، وهم يعتقدون أيضاً بغيبة الإمام ثم برجعه .

ولعل وجه الاختلاف بين الإسماعيلية والإثني عشرية ينحصر في قول الإسماعيلية بأن الأئمة سبعة ، على حين يتسلسل الأئمة عند الإثني عشرية إلى إثني عشر إماماً كما ذكرنا من قبل .

وقد خط الإسماعيلية كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وألفوا في ذلك مصنفات كثيرة<sup>(٢)</sup> .

وبحث الإسماعيلية في الذات الإلهية وصفاتها<sup>(٣)</sup> ، وقالوا إن الله لا يقال فيه إنه موجود ولا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك في جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيقي يقتضى شركه بينه وبين سائر

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢٩ .

( ٢ ) ومن أشهر دعاة الإسماعيلية الذين تهيأت لهم ثقافة فلسفية عميقة الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى ، وله مصنف في مذاهب الإسماعيلية له قيمته الفلسفية عنوانه : «راحة العقل» ، نشره وقدم له وعلق عليه أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلى والدكتور محمد كامل حسين ، القاهرة ١٩٥٢ .

( ٣ ) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، > ٢ ، ص ٢٩ وما بعدها .

الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه ، وذلك تشبيهه ، فلا يمكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق ، بل هو إله المتقابلين ، وخالق الخصمين ، والحاكم بين المتضادين .

ويروى الإسماعيلية في هذا الصدد أيضا عن محمد بن علي الباقر أنه قال : لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل : هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل : هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة ، فقبل عنهم بذلك نفاة الصفات حقيقة ، وأنهم معطلة الذات عن جميع الصفات .

وللإسماعيلية نظرية في تفسير الوجود ، فهم يتصورون أن الله ليس بقديم ولا محدث ، بل القديم في رأيهم هو أمره وكلمته ، والمحدث في رأيهم هو خلقه وفطرته .

ثم أن الله أبدع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس الثاني الذي هو غير تام ، ويشبه الإسماعيلية نسبة النفس إلى العقل بنسبة البيض إلى الطير ، أو الولد إلى الوالد ، أو النتيجة إلى المنتج ، أو الأثر إلى الذكر أو الزوج إلى الزوج .

ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت بذلك الأفلاك السماوية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النقص ، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت حركة دورية بتدبير النقص أيضا ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان .

ويجعل الإسماعيلية نوع الإنسان متميزا عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار ، ويعملون عالم الإنسان في مقابلة العالم كله .

وعندهم أن في العالم العلوي عقل ونفس كلي ، وواجب أن يكون في هذا



العالم عقل شخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق ، وهو عندهم النبي .

أما النفس الشخصية فهي كل أيضا ، وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى السكال ، ويسمون صاحبها الأساس ، وهو الوصي .

ويرى الإسماعيلية أنه كما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطباع ، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي والوصي في كل زمان ، دائرة على سبعة سبعة حتى ينتهي إلى الدور الأخير ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن ، وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كاملها ، وكاملها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ووصولها إلى مرتبته فعلا ، وعندئذ تكون القيامة الكبرى . فتتحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتبدل الأرض غير الأرض وتطوى السموات كطي السجل للكتاب المرقوم فيه ، ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ، والمطيع عن العاص ، وتتصل جزئيات الخلق بالنفس الكلي وجزئيات الباطل بالشیطان المبطل (١) .

هذه خلاصة تعاليم الإسماعيلية ، فالعقل الأول عندهم فياض بالوجود ، ويتجلى هذا العقل في سبعة من الأئمة حتى ينتهي تجليه إلى الإمام الأخير سواء كان جعفر الصادق أو إسماعيل أو ابنه محمد .

والقول بتجلى العقل الأول عند الإسماعيلية يشبه من وجوه ما نجده عند بعض الفلاسفة المسلمين من القول بالعقول العشرة ، وما نجده عن بعض الصوفية من القول بالحقيقة الحمديّة أو النور الحمدي الأزلي الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء . في جميع العمود ، والذي يعتبره أولئك الصوفية تعينا أول فاضت

عنه سائر التعينات الأخرى مادية كانت أو روحية ، ويبدو واضحاً أن الإسماعيلية والفلاسفة والصوفية قد استمدوا جميعاً في هذا الصدد من نظرية الفيض الأفلوطيني .

ولترك الإسماعيلية إلى فرقة أخرى من فرق الشيعة وهي الزيدية :  
والزيدية <sup>(١)</sup> ، هم أتباع زيد بن علي بن الحسين ، وهم شاقوا الإمامة في أولاد فاطمة عليها السلام ، ولم يجوزوا ثبوت إمامة في غيرهم .  
ويتميز الزيدية بأنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي إماماً ، فإذا خرج للإمامة من هذا شأنه وجبت طاعته سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين .

وقد قالت طائفة من الزيدية بإمامة محمد وإبراهيم الإمامين ابني عبد الله ابن الحسن بن الحسين ، وجوزوا خروج إمامين في بلدين ما داموا يجمعان شروط الإمامة .

وقد تتلمذ زيد بن علي — كما يذكر الشهرستاني — علي واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ، وذلك في الأصول ، وصار زيد بن علي معتزلياً ، وكذلك صارت أصحابه كلها معتزلة .

ويتميز الزيدية بأنهم جوزوا إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقد كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة ألا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها في تسكين نائرة الفتنة .

ويتصف الزيدية عموماً بالبساطة في العقيدة ، وعدم الغلو في الإمامة ، ومذهبهم هو السائد الآن في اليمن وحضر موت .

---

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٠٧ وما بعدها .



(٤) المعتزلة :

والمعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام ، وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطور هذه المباحث ، وقد حكم أصحابها العقل في مباحث الكلام بالإجمال فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد ، وتوصف مدرستهم بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام .

ورئيس المعتزلة هو واصل بن عطاء ( + ١٣١ هـ ) ، وكان تلميذاً للحسن البصري ، وقد حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى إلى ترك واصل حلقة أستاذه وإنشائه لمدرسة كلامية هي التي عرفت بالمعتزلة .

والمسألة التي نشأ من أجلها الخلاف هي مسألة مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر ، وقد حدث ذات يوم أن كان واصل يستمع إلى أستاذه الحسن البصري فعرضت هذه المسألة ، فاعترض واصل وقال إنه يثبت في المنزلة بين المنزلتين ، وهنا قال الحسن البصري جملة المشهورة : لقد اعتزل عنا واصل ، فسمى واصل وأتباعه بالمعتزلة .

ويقول الشهرستاني عن هذا الخلاف : « دخل واحد على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعبدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في هذا اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب

به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة ،<sup>(١)</sup> .

ويرى البغدادي في الفرق بين الفرق أن أصحاب واصل سموا بالمعتزلة لأن الناس رأوا أنهم اعتزلوا قول الأمة<sup>(٢)</sup> .

ويقول الأستاذ أحمد أمين : « ولنا « فرض » آخر في تسميتهم المعتزلة ، لفتنا إليه ما قرأناه في خطط المقرئ من أن بين الفرق اليهودية ( التي كانت منتشرة في ذلك العصر وقبله ) طائفة يقال لها الفروشم والمعتزلة<sup>(٣)</sup> ، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسرہ الحكماء من أسلافهم ، اه وقد أكدت هذا المعنى المعاجم اللغوية الحديثة فقد ذكرت « أن معنى اللفظ الفروشم Pharisees هو Separated ، وهو ينطبق على المعنى الذي تؤديه كلمة معتزلة » وذكر بعضهم عن هذه الفرقة أنها كانت تتكلم في القدر وتقول ليس كل الأفعال خلقها الله<sup>(٤)</sup> ، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من الشبه في القول بالقدر ونحو ذلك ، وربما يؤيد هذا ما جاء في موضع آخر من المقرئ إذ قال : « قال ابن منبه : اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له فسموا المعتزلة » ، فهل ابن منبه الذي يعنيه المقرئ هو وهب بن منبه ؟ إن كان ذلك وكان هو وقومه هم الذين سموهم كان في ذلك تأكيد لما نقول ، فإن وهب بن منبه — كما نعلم — ممن أسلم من يهود صنعاء<sup>(٥)</sup> . »

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٦٠ .

( ٢ ) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ :

( ٣ ) خطط المقرئ ، ج ٢ ص ٧٦ من الطبعة الأميرية .

( ٤ ) أنظر دائرة المعارف البريطانية في مادة « Pharisees » .

( ٥ ) أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .



ونحب أن نشير إلى فرض آخر غير هذا الذي أشار إليه الأستاذ أحمد أمين :  
فقد ورد في كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للبطلاني رأى آخر  
في تسمية المعتزلة ، فهو يقول ما نصه : « والطائفة السادسة من مخالقي أهل القبلة  
هم المعتزلة ، وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط  
والهيج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل  
والتصفون في مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد  
لا يفارقونه وعليه يقولون وبه يتعادون وإنما اختلفوا في الفروع ، وهم سموا  
أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر  
اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا  
منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك المعتزلة <sup>(١)</sup> .  
ويسمى المعتزلة أيضاً بأهل العدل والتوحيد <sup>(٢)</sup> .

نشأ المعتزلة في البصرة ، ولم يلبث أن اتسع نطاق مدرستهم ، وظهر فيها  
أشخاص بارزون في تاريخ الفكر الإسلامي ( كالعلاف والجاحظ والنظام  
وبشر بن المعتز والخياط وغيرهم ) ، وظهرت لهم مدرسة أخرى ببغداد ،  
وكان نين المدرستين خلاف ليس باليسير <sup>(٣)</sup> .

ثم أن المعتزلة ضعف شأنهم بعد ما تدخلوا في السياسة ، فخاربههم المتوكل  
وحمل عليهم حملة شعواء قضت على ما كان لمدرستهم من نفوذ .  
وإذا أردنا أن نلخص أهم تعاليم المعتزلة <sup>(٤)</sup> قلنا :

- 
- (١) التنبيه في الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٨ - ٢٩ .
  - (٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٤ .
  - (٣) أنظر في تفصيل هذا : التنبيه في الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٣٠ وما بعدها .
  - (٤) قارن في تعاليم المعتزلة : الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٤ وما  
بعدها ؛ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٩ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً :

T. P. Hughes : A Dictionary of Islam, London 1935, Art.  
« Mu'tazilah » .

يجمع المعتزلة القول بالتوحيد بمعنى أن الذات الإلهية واحدة وأن صفات الذات ليست زائدة عليها ، بل إن الصفات هي عين الذات ، والمعتزلة إذ ينفون الصفات الزائدة على الذات ، وينزهون الله تنزيهاً مطلقاً يثبتون أن الذات قديمة مطلقة ، وأن القدم أخص وصف لهذه الذات ، يقول الشهرستاني : « فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا : هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته ، لا يعلم وقدره وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية » (١).

وأوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذا الصدد لتؤيد ما يذهبون إليه بصدد التوحيد .

ومن أصول المعتزلة فكرة العدل ، والعدل صفة من صفات الله ، ينتهي معها عنه تعالى الظلم والجور ، وجميع ما يفعله الله لا بد أن يكون لغرض وحكمة ، ولا يمكن أن يريد الله الشر أو يحدثه في هذا العالم ، وإن كان ثمة شيء يبدو على أنه شر فهو ، في الواقع وحقيقة الأمر ، خير أرادته الله .

ويقول المعتزلة كذلك إن الإنسان قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والدليل على أن أفعال الإنسان مخلوقة له أن منها ما هو شر ، والله لا يخلق الشر .

ويذهب المعتزلة كذلك إلى أن العقل هو الحاكم ، وأن ما استحسسه العقل فهو حسن ، وما استقبحه العقل فهو قبيح ، وبالجملة فما يقضى به العقل واجب الاتباع .

ويقرز المعتزلة أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق

---

(١) الملل والنحل، بهامش الفصل، ج ١، ص ٥٥ .

الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار لكي يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسموا هذا وعداً ووعداً .

وقال المعتزلة — كما سبق أن تبينا — بالمنزلة بين المنزلتين ، وخلاصة رأيهم بهذا الصدد أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، ولكنه فاسق في المنزلة بين المنزلتين .

ودعا المعتزلة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنشر الدعوة الإسلامية ، وإقامة حكم الله ، والنضال في سبيل العقيدة .

ونزعة المعتزلة في كل ما عرضوا له من هذه المباحث نزعة عقلية تعتمد على العقل وأنظاره ، إذ يجعلون للعقل منزلة عظمى لا نجد لها عند غيرهم من المتكلمين .

وقد بحث المعتزلة إلى جانب ذلك في مسائل فلسفية كثيرة منها ما له صلة بالعقائد ويصلح أن يكون أساساً لإثباتها ، مثل إثبات تناهي الكون أو تغيره أو حدوثه لإثبات وجود الله وقدمه ، ومنها ما لا يتصل بالعقائد اتصلاً مباشراً كالبحث في الجواهر والأعراض والأجسام وأحكامها وعلاقة بعضها ببعض ، وكالبحث في الإنسان من حيث ماهيته وملكوته وحواسه ، وكالبحث في المعرفة والمعارف والعقل ، وكالبحث في العالم الطبيعي وتكوين الأجسام والجزء الذي لا يتجزأ وكون الأجسام وغير ذلك من المباحث الفلسفية التي خاضوا في البحث فيها ومزجوها بمسائل علم الكلام .

هذه نظرة إجمالية على فريق المعتزلة ، وسنتحدث عن بعض تعاليمها في شيء التفصيل في الفصل التالي حين نعالج طائفة من المشكلات الكلامية الكبرى .

#### ٥ — الأشاعرة :

وهناك مدرسة أخرى غير مدرسة المعتزلة كان لها شأن كبير في تاريخ علم



الكلام الإسلامى ، وقد رتعاليمها أن تظل سائدة فى العالم الإسلامى إلى اليوم، وأعنى بها مدرسة الأشاعرة .

أسس هذه المدرسة الشيخ أبو الحسن الأشعري ، عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع<sup>(١)</sup> ، وكان تلميذاً لمتكلم معتزلى اسمه أبو على الجبائى<sup>(٢)</sup> .

وحدث ذات مرة أن قال أبو الحسن الأشعري لأستاذه الجبائى : ماذا تقول فى ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث صغيراً ، فقال الجبائى : الأول يثاب ، والثانى يعاقب ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الأشعري : فإن قال الثالث : يارب ! لم أمتنى صغيراً وما أبقيتنى إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول الرب لى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً ، قال الأشعري : فإن قال الثانى لم لم تمتنى صغيراً لئلا أعصى فلا أدخل النار ؟ فإذا يقول الرب ؟ فهبت الجبائى ، وترك الأشعري مذهبه ، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة<sup>(٣)</sup> .

وقد سلك الأشعري فى مدرسته مسلكاً وسطاً بين مسلك السلف ومسلك من تطرف وخالفهم ، وأخذ يقرب العقائد على ضوء النظر ، فطعن فيه البعض

---

( ١ ) ولد عام ٢٧٠ هـ وقيل ٢٦٠ هـ ، وتوفى عام ٣٣٠ هـ وقيل ٣٢٤ هـ

( ٢ ) ولد عام ٢٣٥ هـ وتوفى عام ٣٠٣ هـ ، وكان معبوداً من أئمة الكلام فى عصره .

( ٣ ) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م ، ص ٥٦ - ٥٩ ؛ وانظر أيضاً : ابن خلكان : وفیات الأعيان ، ١٢٩٩ هـ ، ١ ، ص ٦٠٨ .

كالحنابلة . ونصره البعض الآخر كالباقلاني<sup>(١)</sup> ، وإمام الحرمين<sup>(٢)</sup> والاسفرايني<sup>(٣)</sup> وجمهور آخر من علماء عصره .

والأشاعرة من الصفاتية : والصفاتية<sup>(٤)</sup> إسم يطلق على جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ولا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات جبرية .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات ، والسلف يثبتونها ، سمي السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة .

ولما كان زمان عبدالله بن سعيد الكلبي وأبي العباس القلانسي والحارث ابن أسد المحاسبي - وهؤلاء كانوا من جملة السلف - نجدهم - أي السلف - قد بحثوا في علم الكلام وأيدوا عقائدهم بمجيج كلامية وبراهين أصولية<sup>(٥)</sup> .

وصنف بعض السلف ، ودرس بعضهم عقائد السلف ، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه الجبائي مناظرة ، فتخاصما وانضم الأشعري

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني ، كان على مذهب الأشاعرة ، وله تصانيف مشهورة في علم الكلام ، توفي عام ٤٠٣ هـ .  
(٢) هو أبو المعالي الجويني العالم الأصولي المشهور ، توفي سنة ٤٧٨ هـ ودفن بنيسابور .

(٣) هو أبو إسحق الاسفرايني ، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي ، توفي عام ٤١٨ هـ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١١٦ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١١٨ .

إلى طائفة السلف ، فأيد مقالتهم — كما يذكر الشهرستاني — بمناهج كلامية<sup>(١)</sup> وصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية<sup>(٢)</sup> إلى الأشعرية .

وأهم المسائل التي يظهرنا عليها الأشعري ومدرسته ، قولهم في الصفات : فقد أثبت الأشاعرة صفات وجودية لله كالتقدير والعلم والإرادة ، وقالوا إنها معان أزلية ، « قال أبو الحسن ( الأشعري ) : الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرته ، حي بحياة ، مرید بإرادة ، متكلم بكلام ، سمیع بسمع ، بصیر ببصر ... وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره<sup>(٣)</sup> . »

ولنستمع إلى أحد براهينهم في إثبات أن الله تعالى متكلم بكلام قديم ، وأنه مرید بإرادة قديمة : « والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ( أنه ) قام الدليل على أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهي ، فهو أمرنا ، فلا يخلو إما أن يكون أمراً بامر قديم ، أو بامر محدث . فإن كان محدثاً ، فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل ، ويستحيل أن يحدثه في ذاته ، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول ، فتعين أنه قديم به صفة له ، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ١٠ ، ص ١١٩ .

(٢) إلا أنه جدير بالملاحظة أن الصفاتية تشمل فرقين غير الأشاعرة هما المشبهة والكرامية لأنهما من جملة مثبتي الصفات ( الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ١٠ ، ص ١١٩ ) .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ١٠ ص ١٢٢ .



والبصر<sup>(١)</sup> .

وكلام الله فيما يرى الأشعري<sup>(٢)</sup> أيضاً واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام .

والظاهر فيما يقرره الأشعري أن كلام الله عنده يطلق بإطلاقين : أحدهما يراد به صفة الباري ، وهذا الكلام الذي هو صفة للباري قديم ، والثاني يراد به الألفاظ الدالة على هذا الكلام القديم ، وهذا الكلام حادث مخلوق . وهكذا خاض الأشعري في مشكلة كلام الله وخرج منها بهذه الآراء التي أشرنا إليها .

فاذا تركنا هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى هي مشكلة الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية ، نرى الأشاعرة يسلبون مع المعتزلة بأن للعقل قدرة على إدراك ما تنصف به الأشياء من حسن أو قبح ، ولكنه لا بد للعقل من الاعتماد على النقل وأدلته ، فالحسن يصبح حسناً لأن الشرع أمر به ، لا لأنه حسن في ذاته عقلاً ، وبذا لا يجعل الأشاعرة للعقل تلك المنزلة التي يجعلها له المعتزلة .

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الأفعال فإن الأشعري لا يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم كما يذهب إلى ذلك المعتزلة ، وإنما يرى أن تلك الأفعال مخلوقة لله على أن كونها مخلوقة لله لا يعني أن للعبد قدرة واختياراً على وجه من الوجوه ، وليس أدل عند الأشعري على أن للإنسان قدرة واختياراً من أن

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٢٢ ، وقارن أيضاً : أبو الحسن الأشعري : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشرة الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي مع ترجمة له باللغة الانجليزية ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢ م ، ص ٢٢ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ص ١٢٣ .

الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر<sup>(١)</sup> ولكن الأشعرى يعود فيقيد هذه القدرة نفسها ويجعلها مخلوقة لله ، وسنعود إلى بيان رأى الأشعرى بصدد مشكلة الإرادة والتعديلات التي أدخلها أصحابه على آرائه في الفصل التالي عند الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار في علم الكلام الإسلامي .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

## الفصل الرابع

### بعض المشكلات الكلامية

تمهيد - مشكلة الذات والصفات - مشكلة  
الجبر والاختيار - مشكلة السمع والعقل .

(١) تمهيد :

عرضنا في الفصل السابق لأشهر فرق المتكلمين ، وأشرنا في خلال حديثنا عن هذه الفرق إلى طائفة من المشكلات التي تناولوها بالبحث . ونحن نريد هنا أن نقف عند بعض المشكلات الكلامية الكبرى لنتبين نشأتها وتطورها على أيدي المدارس الكلامية ، ولنتبين مدى تأثيرها بالفلسفة واصطلاحاتها ، ولندرسها دراسة مقارنة تتبين من خلالها أوجه الطرافة والابتكار فيها ، وبهذا نقدم صورة لعلم الكلام الإسلامي غير تلك الصورة التاريخية التي قدمناها له في الفصول السابقة .

وقد اخترنا لهذا الغرض ثلاث من المشكلات الكلامية الكبرى هي :

( ١ ) مشكلة الذات والصفات .

( ٢ ) مشكلة الجبر والاختيار .

( ٣ ) مشكلة السمع والعقل .

ولنبداً بالمشكلة الأولى :

( ١ ) مشكلة الذات والصفات :

حاول الإنسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يُعَمِّل عقله في مشكلة الألوهية عساه يتوصل إلى ما فيه طمأنينة نفسه المتطلعة في قلق



إلى استكناه المجهول ، وهو تارة يقر بعجز عقله عن الخوض في هذه المشكلة فيركن إلى الإيمان البسيط بالله ، وتارة أخرى يرى غير هذا وذاك فيذهب إلى التماس المعرفة بالله في نفسه ، ويسلك طريق التصوف الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وأدران البدن ، فتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تتفجر ينابيع الماء من الأرض !

ومهما يكن من شيء فإن الإنسان يحس في نفسه حينئذ إلى درك المجهول ، ومنذ أقدم العصور نحد عقول البشرية تتجه إلى هذه الحقيقة الخالدة : الله ، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول بشأن هذه الحقيقة ، فإن شيئاً واحداً يظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الإلهية وما تتصف به من صفات سامية .

جاء الإسلام كدين سماوى فدعا إلى الإقرار بوجود الله ، وأنه الخالق لكل شيء ، وأنه واحد لا شريك له ، وأنه صمد قادر على كل شيء . . . الخ ما يمكن أن يتصف الله به من صفات ، وأنه ليس كشيء شيء .

وقد أقر المسلمون في أول الأمر بعقائد الإسلام في هذا الشأن ، ولم يعنوا النظر فيها ، ولم يخوضوا في الجدل بشأنها .

ثم ظهر فريق من المتشككين ، شكك في هذه العقائد وأثار حولها خلافاً وجدالاً ، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، كل فرقة تذهب مذهباً خاصاً ، ووجد أعداء الإسلام لأنفسهم فرصة سانحة ، فكادوا للإسلام وخاضوا في البحث في عقائده ، ودرسوا على أهله معتقدات غريبة ، ووجهوا طعنات قوية إلى عقائد الإسلام البسيطة في جوهرها .

أثار الرافضة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهى شبهات خطيرة في تاريخ العقائد الإسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة في نفي الصفات فأدى بهم ذلك إلى

التعطيل ، ووقف الأشاعرة موقف الميث للصفات ، وبالغ بعضهم أحياناً في إثباتها فوقعوا في التشبيه، وفي رأينا أن عقول المسلمين من الباحثين في العقائد بحثاً نظرياً ، بين التشبيه والتجسيم والتعطيل والإثبات والتنزيه والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل ، في مشكلة الذات والصفات ، لم تتوصل إلى شيء مقنع يرضى النفوس التي تبحث دائماً عن ذلك المجهول ، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال ، وتتحرق شوقاً إلى مبدعها الأول ، الله ، الذي ليس كمثله شيء ، وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية ، لأن الله تعالى يجلب عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به العقول ، سبحانه وتعالى عما يصفون .

#### ( ١ ) التشبيه والتجسيم :

ومن الغريب أن نجد في تاريخ علم العقائد الإسلامي قوماً ينتسبون إلى الإسلام ويزعمون أنهم معتنقون لعقائده في الوقت الذي تصدر فيه عنهم أقاويل تخرجهم تماماً عن الإسلام .

ومن هؤلاء المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الجسم .

ومقالات المشبهة والمجسمة لا يقبلها عقل سليم ، ويبطل العجب حين نعلم أن مقالاتهم صدرت عنهم بغية كيد للإسلام ، فقد كان أولئك المشبهة والمجسمة قوماً من المارقين على الإسلام ، أو من ديانات أخرى ، فخاضوا بعقولهم الضعيفة في مسائل الاعتقاد فضلوا وأضلوا .

ولما كنا بصدد دراسة مشكلة الذات والصفات لزم أن نقف عند أصحاب هذه المقالات لنتبين مقالاتهم ونناقشها :

يذكر لنا بعض مؤرخي الفرق أن ظهور التشبيه والتجسيم كان في أول الأمر عند قوم من الغلاة والروافض ،

فيذكر البغدادي في الفرق بين الفرق ما نصه : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة : فمنهم السبئية الذين سموا عليا إلهيا وشبهوه بذات الإله ، ولما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله ، ومنهم البياضية اتباع بيان بن سميان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه ، وأنه يفنى كله إلا وجهه ... » (١) .

ويذكر الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين قوله : « كان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض ، مثل بيان بن سميان الذي كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي ، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض » (٢) .

وأصل الغلاة فرقة تعرف بالسبئية نسبة إلى عبد الله بن سبأ ، ويقال إن عبد الله بن سبأ كان يهودياً ثم أسلم ، وغلا في علي غلواً عظيماً في حياته ، يخاف على من الفتنة التي يمكن أن يسببها عبد الله بن سبأ هذا ، فنفاه إلى المداين (٣) .

يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي عليه السلام : أنت أنت يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المداين ، وزعموا أنه كان يهودياً فأسلم ، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي عليه السلام . وهو أول من أظهر القول بالغرض في إمامة علي ، ومنه انشعبت أصناف الغلاة ، وزعموا أن علياً حي لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي ... وهو الذي يجيء في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ،

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

( ٢ ) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ - ٦٤ .

( ٣ ) قارن ص ٢٨ - ٣٠ من هذا الكتاب .



وأنة سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على عليه السلام ، واجتمعت عليه جماعة (١) .

ونحن نرجح أيضاً أن يكون أصل القول بالثشييه والتجسيم راجع إلى عبد الله بن سبأ هذا ، فهو أول من اعتبر علماً إلهياً ، وأضفى عليه صفات الألوهية . ويذكر الأشعري من بين فرق الغلاة أيضاً فرقة تعرف بالبيانبة أصحاب بيان بن سمعان التميمي ، وكانوا يقولون إن الله على صورة إنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه (٢) .

ومنهم فرقة أخرى تعرف بالمغيرية ، أصحاب المغيرة بن سعيد يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة (٣) .

وقد فعلت مقالات أوائل الغلاة في التشبيه والتجسيم فعلها ، وليس أدل على ذلك من استمرارها بعد موت علي وظهورها عند فرق أخرى من الروافض المتأخرين .

فمن هذه الفرق فرقة من الروافض تنسب إلى هشام بن الحكم ، ويذكر الشهرستاني أنه كان من متكلمي الشيعة ، وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام ، منها ما يتعلق بالتشبيه ، ومنها ما يتعلق بعلم الباري (٤)

---

(١) . الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢٠ ، ص ١١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ١٠ ، ص ٥ .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢٠ ، ص ١٣ ، ومقالات الإسلاميين

للأشعري ، ١٠ ، ص ٦ - ٧ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢٠ ، ص ٢١ ، وانظر أيضاً نفس المرجع

٢٠ ، ص ٢٣ .

وكان هشام بن الحكم - كما يقول الملاطى - ملجداً دهرياً ، ثم انتقل إلى الشنوية  
والمنازية ، ثم غلبه الإسلام فدخل في الإسلام كارهاً فكان قوله في الإسلام  
بالتشبيه والرفض<sup>(١)</sup> .

وأصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ،  
طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه  
على بعض ، ولم يعنوا طولاً غير الطويل ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على  
المجاز دون التحقيق ، وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار ، كالسيكة  
الصفية تتلألاً كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة  
ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه  
لون ، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً غيره ، وأنه كان لا في مكان ، ثم حدث المكان  
بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعموا أن المكان هو  
العرش<sup>(٢)</sup> .

وذكر عن هشام هذا أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم  
مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أخرى أنه كالسيكة ، وزعم مرة أخرى أنه  
غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال  
هو جسم كالأجسام .

ويذكر الشهرستاني أن ابن الراوندى حكى عن هشام أنه قال إن بين  
معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لمادلت عليه<sup>(٣)</sup> .  
وحكى الكعبى عنه أنه قال : هو جسم ذو أبعاد له قدر من الأقدار ،  
ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء . وهو في مكان مخصوص

---

( ١ ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٩ .

( ٢ ) مقالات الإسلاميين للأشعرى ، ١ - ٢ ، ص ٣١ - ٣٢ .

( ٣ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢ - ٣ ، ص ٢١ .

وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان<sup>(١)</sup> .  
وثمة فرقة أخرى من فرق الروافض المشبهة وهي فرقة تنسب إلى هشام  
ابن سالم الجواليقي ، وقد نسج — كما يقول الشهرستاني على منوال هشام  
ابن الحكم في التشبيه<sup>(٢)</sup> ، ويذكر الأشعري في مقالات الإسلاميين أن أصحابه  
يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لهما ودماً ، ويقولون  
هو نور ساطع يتلألأ يابضاً ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، له  
يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وغير ذلك<sup>(٣)</sup> .

إلا أنه جدير بالذكر هنا أن فرق الرفض ليست جميعها على رأى واحد  
فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم ، فطائفة منهم يزعمون أن ربهم ليس بصورة  
ولا كالأجسام ، وهم يغنون بكونه جسماً أنه موجود ، ولا يثبتون له أجزاء  
مؤلفة وأبعاد متلاصقة ، وطائفة منهم يزعمون أن ربهم ضياء خالص  
ونور بحت ، ويشبهونه بالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ،  
بل نحن واجدون أيضاً من الرفضة قوماً ينفون التشبيه ويقولون في التوحيد  
— كما يذكر الأشعري — بقول المعتزلة والخوارج ، يزعمون أن ربهم ليس  
بجسم ولا بصورة ، ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ،  
ولكنهم من الرفضة المتأخرين ، أما أوائلهم فكانوا يذهبون إلى ما حكى  
عنهم من التشبيه والتجسيم .

وجدير بالذكر كذلك أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب ، وإنما  
هو قد ظهر أيضاً عند طائفة تعرف بالكرامية ، أصحاب أبي عبد الله محمد

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٢١ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ح ٢ ، ص ٢١ .

( ٣ ) قارن : مقالات الإسلاميين ، ح ١ ، ص ٣١ وما بعدها ، والملل والنحل

بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٢٢ .



بن كرام ، وكان ابن كرام من مثبتى الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه<sup>(١)</sup> . وقد دعا ابن كرام أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه<sup>(٢)</sup> .

وقد وصف ابن كرام معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر ، وذلك أنه قال فى خطبة كتابه المعروف بكتاب « عذاب القبر » : « إن الله تعالى أحدى الذات أحدى الجوهر ، وذكر كذلك أن الله بماس لعرشه ، وأن العرش مكان له<sup>(٣)</sup> .

وقد أبدل أصحابه لفظ الماسة بلفظ الملاقة منه للعرش ، وقالوا : لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط العرش إلى أسفل ، وهذا معنى الماسة التى امتنعوا من لفظها . واختلف أصحابه فى معنى الاستواء المذكور فى قوله : « الرحمن على العرش استوى<sup>(٤)</sup> » ، فمنهم من زعم أن كل العرش مكان له ، وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له لأنه أكبر منها كلها ، ومنهم من قال إنه لا يزيد على عرشه فى جهة الماسة ، ولا يفضل منه شئ على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش<sup>(٥)</sup> .

وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث ، وزعموا أن أقواله وإرادته وإدراكاته للبرئيات وإدراكاته للسموعات ، وملاقاته للصحيفة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه<sup>(٦)</sup> .

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ص ١٤٤ .

( ٢ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ص ٢٠٣ .

( ٤ ) سورة طه ، آية ٥ .

( ٥ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ .

( ٦ ) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ .

واختلفت الكرامية في جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة في ذات الإله ، وذهبوا إلى أن ذات الإله لا يخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها في الأزل ، وهذا نظير قول أصحاب الهيولي : إن الهيولي كانت في الأزل جوهرًا خاليًا من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهي لا تخلو منها في المستقبل<sup>(١)</sup>.

وما دنا بصدد المشبهة فإنه تحسن الإشارة إلى فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا الصفات وبالغوا في هذا الإثبات إلى حد وقوعهم في التشبيه ، ونقصد بهؤلاء الطائفة المعروفة باسم الحشوية<sup>(٢)</sup>.

وقد أثبت الحشوية ، على العكس من المعتزلة ، صفات للذات الإلهية . ولم يكونوا يذهبون فيما وراء ألفاظ النصوص القرآنية . فأثبتوا لله يدين وعرشا ووجها ولم جراً . وبالجملة فهم قد ذهبوا في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات . وذكر الأشعري عن بعض هؤلاء الحشوية أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الخلاص والاتحاد المحض<sup>(٣)</sup>.

---

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٥ ، والهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة ، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية ، ( التعريفات للجرجاني ، مادة الهيولي ) .

( ٢ ) الحشوية نسبة إلى « حشو » ، والحشو في الاصطلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته ، ( تعريفات الجرجاني ، مادة « الحشو » ) ، فيكون الحشوية هم الذين يقولون ما لا طائل تحته ، ويصح أن تكون تسميتهم راجعة إلى أنهم يعتمدون إلى « حشو » فكرة الذات الإلهية بكثير من الصفات ، على خلاف المعتزلة الذين ينفون الصفات ، ويطلق عليهم لذلك اسم المعطلة .

( ٣ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٣٩ ، وفي تفصيل آراء هؤلاء الحشوية يمكن الرجوع إلى نفس المرجع ، ١٠ ، ص ١٣٩ وما بعدها .

ومن المشبهة أيضاً طائفة تميل إلى الحلول ، قال أصحابها إنه يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي ، وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سوياً ، وحملوا عليه قوله صلى الله عليه وسلم : « لقيت ربي في أحسن صورة » (١) .

وتحسن الإشارة في صدد الكلام عن مذاهب المشبهة إلى أن أصحابها استندوا في إثبات مقالاتهم إلى نصوص من القرآن والحديث تأولوها على الوجه الذي يريدون . فآيات الاستواء والوجه واليدين وما إليها ، وما ورد في السنة من قوله صلى الله عليه وسلم « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وما يروى من قوله صلى الله عليه وسلم كذلك : « لقيت ربي فصاحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله » ، كل أولئك وكثير غيره من الأخبار والأكاذيب التي وضعها ورددها المشبهة ، كان مصدراً غنياً لتلك الآراء التي عرضنا لها فيما سبق .

#### (ب) بنى الصفات :

ظهر القول بنى الصفات عند المعتزلة ، وكان أهل السنة والسلف يقولون بأن لله صفات غير ذاته ، فجاء المعتزلة وقرروا خلافاً لهم أن صفات الله عين ذاته .

ونحن نرجح أن يكون ما أثاره المشبهة من آراء مخالفة لأصول العقائد على نحو ما رأينا فيما سبق ، قد دعا المعتزلة إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية ، فأثبتوا أن ذات الله قديمة ، ونفوا عنها الصفات ، وبهذا قاوموا فكرة التشبيه ووجود صفات زائدة على الذات .

إلا أن القول بنى الصفات قد مر عند المعتزلة بمراحل تطور ، فقد كان

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ١٤٤ .



في أول الأمر قولاً غير نضيج ، ثم تطور وتأثر بالفلسفة وأنظارها ، وأصبح يستند إلى براهين عقلية وحجج منطقية .

ظهر القول بنفي الصفات عند واصل بن عطاء ، فقد كان واصل يقول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة ، وكانت مقالة واصل في بدئها — كما يذكر الشهرستاني <sup>(١)</sup> — غير نضيجة ، ذلك أنه كان يستند في هذه المقالة إلى قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين ، وفي رأيه أن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ، وهذا يعني في عبارات أخرى أن إثبات ما هو قديم إلى جانب الذات الإلهية معناه إثبات إلهين .

ويرى ماك دونالد Macdonald أن نظرية واصل بن عطاء في نفي الصفات غامضة الأصل <sup>(٢)</sup> ، ونحن نرى أن ما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات بصدد مشكلة الذات والصفات هو الذي دعا واصل بن عطاء وأصحابه من بعده إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وربما بالغ واصل وأصحابه في الاتجاه المضاد للتشبيه فوقعوا في نفي الصفات على النحو الذي ذكرنا .

وثمة فرض آخر في أصل القول بنفي الصفات عند المعتزلة ، وهو أن الجهمية أصحاب جهم بن صفوان قد سبقوا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات ، فلا يبعد أن يكون المعتزلة ، وخاصة تلاميذ واصل بن عطاء ، قد تأثروا بالجهمية في هذا الصدد ، يقول الشهرستاني ما نصه : « ... ووافق (جهم بن صفوان) المعتزلة في نفي الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء منها قوله لا يجوز أن

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ٥٧ .

( ٢ ) D. B. Macdonald : Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, New York 1926, P. 135.  
ويحاول ماك دونالد أن يتلصق بهذه النظرية مصدراً يونانياً ، شأنه شأن غيره من الباحثين الغربيين في محاولة رد النظريات الإسلامية إلى مصادر أجنبية .

يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيهاً فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق <sup>(١)</sup> .

ولما جاء أبو الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ ، والذي يصفه الشهرستاني بأنه « شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها » <sup>(٢)</sup> ، نجده ذا ثقافة فلسفية واسعة ، ونراه قد عمق هذه الفكرة — أعني فكرة نفي الصفات — على أساس فلسفي .

يقول العلاف « إن الباري تعالم عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بل هي ذاته » <sup>(٣)</sup> .

ويذكر الأشعري في مقالاته أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطاطاليس الذي قال في بعض كتبه إن الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ... فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال غلبه هو هو ، وقدرته هي هو <sup>(٤)</sup> . ويقول الشهرستاني مقارناً بين رأى العلاف والنصارى ما نصه : « والفرق بين قول القائل عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفي الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ١٠٩ ، وقارن في هذا الصدد الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م ، ص ٨٠ - ٨١ ، وهامش ص ٨١ .

( ٢ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ٦٢ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ١ ، ص ٦٣ .

( ٤ ) أنظر مقالات الإسلاميين ، ص ٤٨٣ - ٤٨٥ .

وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم  
النصارى...<sup>(١)</sup>.

ويقول ماكدونالد إن نظرية صفات الله قد اكتسبت على يد العلاف  
صورة أكثر تحديدا عما كانت عليه عند واصل بن عطاء، ويذكر أن المتكلمين  
المسلمين يرون اقتراب رأى العلاف في الصفات من فكرة الثلية المسيحية  
(Chrsitian Trinity) ويرون أن الأشخاص المشار إليهم في الثلية صفات مشخصة  
(Personified Qualities) لحقيقة واحدة، وهو كما يبدو<sup>(٢)</sup> حقيقة رأى يوحنا  
الدمشقي (Jhon of Damascus).

وخلاصة القول في رأى العلاف بصدد الذات والصفات أنه أثبت صفات  
الذات الإلهية على أنها عين الذات، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا إثبات  
علم، هو الله، ونفى الجهل عنه، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر،  
ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حي، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث وهي  
العلم والقدرة والحياة وجوها للذات الإلهية، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم  
راجع إلى اختلاف المعلوم والمقدور، وهو ليس اختلافاً حقيقياً.

وقد تابع أبا الهذيل العلاف في مقالاته في نفى الصفات معترلي آخر له مكاتبه  
الكلامية والفلسفية، وأعني به إبراهيم بن سيار النظام (+ ٥٢٢١ هـ أو ٥٢٣١ هـ)  
وكان مفكراً ذا ثقافة فلسفية عميقة، أفسح للناسفة اليونانية مجالاً في علم  
الكلام، واستعان بكثير من مباحثها في المسائل الكلامية التي عالجها<sup>(٣)</sup> وهو

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل، ١، ص ٦٣.

(٢) Macdonald : Development of Muslim Theblogy, P. 137.

(٣) نحب أن ننوه هنا بكتاب : د إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية  
الفلسفية،، لأستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، وهو أوفى ما كتب  
عن النظام، ويحسن الرجوع إليه، نشر بالقاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م،  
والكتاب يعد مثلاً رائعاً من أمثلة البحث في ميدان علم الكلام، ويمتاز بدقة  
المرجع وغزارة المادة.



يقول في نفي الصفات ما نصه : « إن الله لم يزل عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات » ، وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفي ضد هذه الصفة عنه ، وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله من وجوه النقص فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حي ، وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسع ، وإنما هو إثبات ذاته . « والوجه » ، عنده أيضاً ، وعلى سبيل التوسع ، ومعناه « الذات » كما تقول العرب ، لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت « واليد » معناها النعمة ، ويقول النظام : لله علم وقدرة توسعا ، وحقيقته إثباته عالماً قادراً ، « وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : أنزله بعلمه ( ٤ : ١٦٦ ) ، وأطلق القوة فقال : أشد منهم قوة ( ٤١ : ١٥ ) ، ولم يطلق الحياة والسمع والبصر ( ١ ) » .

وفي كتاب « تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام » ( ٢ ) كلام في الصفات للنظام « إعلم أن النظام وأتباعه قالوا : إن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال لها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال أنها جزء ولا يقال أنها بعض منه ، لأنها صفات ، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى ، ويقول : أفعال العباد صفاتهم ، وصفاتهم هم ، وليست جزءاً منهم ، وهى أعراض وليست أجساماً ، وليست أشياء ... »

فالنظام يقول إن الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا أجسام ولا أعراض وأغلب الظن أنه منع من هذا لأن إثبات الصفة عنده هو إثبات الذات ، ونفي

---

( ١ ) مقالات الاسلاميين : ١٦٦ - ١٦٧ - ١٧٨ - ١٨٧ - ١٨٨

و ١٨٩ و ٤٨٦ - ٤٨٧ .

( ٢ ) تأليف سيد مرتضى بن داعي حسنى رازى ، طبع طهران بالفارسية ،

عام ١٣١٣ هـ ، ص ٥٥ .

ضد الصفة عنه ، ولا يقال عن الذات إنها جسم أو عرض أو نحوه ،<sup>(١)</sup> .

وجاء بعد النظام من المعتزلة معتزلي آخر هو معمر بن عباد (عاش في حكم الرشيد) ، ويذكر الشهرستاني<sup>(٢)</sup> أنه أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات<sup>(٣)</sup> ، وليس أدل على مبالغته في نفي الصفات من أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم ، لأن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل ، كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث ، والقول بالقدم يشعر بالتقدم الزماني ، ووجود الله ليس بزماني<sup>(٤)</sup> .

ثم جاء الجاحظ ( + ٢٥٥ هـ ) ، وكان من فضلاء المعتزلة ، وقد طالع — كما يقول الشهرستاني — كثيراً من كتب الفلاسفة<sup>(٥)</sup> ، ويرى الشهرستاني أن مذهب الجاحظ في نفي الصفات هو مذهب الفلاسفة ، وحكي الكعبي عنه في نفي الصفات أنه قال : « يوصف الباري تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو في أفعاله ولا الجهل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر ، وقال إن الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبي وهم محجوجون بمعرفتهم ، ثم هم صنفان : عالم بالتوحيد ، وجاهل به ، فالجاهل معذور ، والعالم محجوج . ومن انتحل دين الإسلام ، فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ، ولا صورة ، ولا يرى بالابصار ، وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصي ، وبعد الاعتقاد والتبيين ، أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقاً ، وإن عرف ذلك كله ، ثم جحد وأنكره ، أو دان بالثبوت والجبر ، فهو مشرك كافر حقاً ، وإن لم ينظر في شيء من ذلك ، واعتقد أن الله ربه ، وأن محمداً رسول الله ، فهو مؤمن

( ١ ) إبراهيم بن سيار للنظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، ص ٨٠ — ٨٢ .

( ٢ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ١ ، ص ٨٣ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ح ١ ، ص ٨٦ .

( ٤ ) نفس المرجع ، ح ١ ، ص ٩٤ .

لا لوم عليه ولا تكليف غير ذلك <sup>(١)</sup> .

والفكرة الأخيرة فيما يتعلق بالصفات الإلهية عند المعتزلة هي التي نجدها عند أبي هاشم البصري المعتزلي ( + ٣٢١ هـ ) ، قاله عنده عالم بذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا تتصف بالوجود ، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بإنفرادها ، فأثبت أحوالا هي صفات لا معلومة ولا مجهولة ، أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات ، قال : والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف كونه عالماً ، ولا من عرف الجوهر ، عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض . ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية واقتراحها في قضية ، وبالضرورة نعلم أن ما اشتركت فيه غير ما اختلفت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهي لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض ، فتعين بالضرورة أنها أحوال ، فكون العالم عالماً حالاً هي صفة وراء كونه ذاتاً ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك كونه قادراً حياً <sup>(٢)</sup> .

وهذا يرى أبو هاشم أن الصفات هي أحوال الذات الإلهية أو قل : هي مفهومات ندرك بها الذات ، كما ندرك الجزئيات بواسطة المعاني الكلية ، وهذا لا يستتبع أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هي عين الذات ، أو قل أيضاً : إن الأحوال أشبه شيء بالاعتبارات العقلية أو بالوجوه المعنوية للذات الإلهية ، ويبدو أن رأي أبي هاشم في هذا الصدد يتوسط بين طرفين ، الأول رأي المعتزلة في نفي الصفات ، والثاني رأي أهل السنة الذين أثبتوا الصفات ، فهو كما رأينا يثبت الصفات على وجهه ، وينفيها على وجه آخر .

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ٩٥ — ٩٦ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ١ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .



هذا عرض لآراء المعتزلة في نفي الصفات ، ويتبين منه أن المعتزلة بوجه عام قد أثبتوا الذات الإلهية ذاتا قديمة بعيدة عن كل أنواع التركيب ، ونزهوا الله تنزيها تاما ، ونفوا عن الذات كل المفهومات الإنسانية ، ولهذا رماهم خصومهم بأنهم معطلة بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها<sup>(١)</sup> ، ولكن وجه الحق في المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها ، بل هم أثبتوا أن الصفات عين الذات ، فلا وجود لصفات زائدة عليها .

وفي رأينا أن مادعا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة على نحو ما ذكرنا من قبل ، وهم فيما يبدو لنا أيضا كانوا يخشون أن يؤدي قول بعض الصنفانية في إثبات الصفات إلى جانب الذات إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم ، كما هو الحال عند النصارى ، الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة .

### ( ح ) إثبات الصفات :

أثبت كثير من السلف لله تعالى صفات أزلية<sup>(٢)</sup> من العلم والقدرة والحياة

( ١ ) من طريق ما يروى بهذا الصدد أنه حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى أنه كان يقرر أن الله تعالى عالم بذاته لا يعلم قام به ، فوقف عليه أعرابي فسمع كلامه فأنشأ يقول :

أترضى إذا ما قال يا عمرو قاتل أبوك عليم دون علم ولا نظر  
حليم بلا حلم تقي بلا تقي سميع بلا سمع بصير بلا بصر  
جواد بلا جود وفي بلا وفا جميل بلا حسن حيي بلا خضر  
مدحيا تراه أم هجاء وسبة فلا أنت إلا في ضلال على خطر  
أنظر : السيد أحمد رافع الحسيني الطهطاوى : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ ،

ص ٦٧ .

( ٢ ) اعتمدنا هنا على ما يذكره الشهرستاني في الملل والنحل ، ١٥ ، ص

١١٦ وما بعدها .

والإرادة والسمع والبصر والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة،  
وكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام  
فيهما سوقاً واحداً .

وقد أثبت هؤلاء السلف أيضاً صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ، وهم  
لا يؤلون ذلك .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات على النحو الذي رأيناه فيما سبق ، والسلف  
يثبتونها ، سمي السلف « صفاتية » ، والمعتزلة « معطلة » .

وقد بلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ،  
واقصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها .

وانقسم السلف بصدد نصوص الدين الدالة على الصفات : فبعضهم أوطأ  
على الوجه الذي يحتمله اللفظ ، والبعض الآخر توقف في التأويل ، وذهبوا  
إلى أن الفعل يقتضي أن الله تعالى « ليس كمثل شئ » فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ،  
ولا يشبه شئ منها ، ولسنا مكلفين بتفسير النصوص المتشابهة .

ثم أن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا لا بد من  
إجراء ما ورد من الآيات المتشابهة نحو قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »<sup>(١)</sup>  
على ظاهره ، والقول بتفسيرها على نحو ما وردت من غير تعرض للتأويل  
ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه ، وهو على خلاف ما اعتقده السلف  
المتقدمون . ومن الذين وقعوا في التشبيه كذلك الشيعة ، فوقعوا في غلو  
وتقصير ، فأما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله ، وأما التقصير فتشبيه الإله  
بواحد من الخلق .

على أن جماعة من السلف لم يصطنعوا التأويل ولا عرضوا أنفسهم للتشبيه ،

ومن أبرز هؤلاء مالك بن أنس رضى الله عنه ، إذ قال في آية الاستواء :  
الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .  
ومن الذين لم يتعرضوا للتأويل مثل مالك بن أنس ، أحمد بن حنبل ،  
وسفيان ، وداود الأصفهاني ، ومن تابعهم .

ثم ظهر عبد الله بن سعيد السكلابي ، وأبو العباس القلانسي ، والحارث بن  
أسد المحاسبي ، وكانوا من جملة السلف ، فأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية  
وبراهين أصولية .

ولما اختلف أبو الحسن الأشعري صاحب مدرسة الأشاعرة فيما بعد  
مع أستاذه ، انحاز إلى طائفة السلف ، وأيد مقالاتهم بمناهج كلامية ، وصار  
مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة ، ثم انتقلت سمته والصفات ، إلى الأشاعرة  
كما يقول الشهرستاني (١) .

ويلاحظ الباحث في علم الكلام أن الأشاعرة كانوا يتوسطون بين  
اتجاهين ، أحدهما إصراف المعتزلة في اصطناع العقل وبراهينه ، وثانيهما جمود  
السلف عند ظاهر النصوص ، وهم — أي الأشاعرة — لا يجعلون النظر العقلي  
المستقل عن الوحي سبيلاً موصلاً إلى المعرفة بالشئون الإلهية بحال من الأحوال ،  
وهذا الاتجاه الذي أشرنا إليه هو الذي يسود مباحث الأشاعرة بالإجمال ،  
ومن بينها مشكلة الذات والصفات التي نحن بصدد حلها .

بحث الأشعري في مسألة الذات والصفات بحثاً عقلياً ، ويكن القول بأن جملة  
مذهبه أقرب إلى مذهب أهل السنة ، المثبتين للصفات والذين لم يقعوا في التشبيه .  
يقول الأشعري في كتاب اللمع : « فإن قال قائل : لم زعمتهم أن الباري  
سبحانه لا يشبه المخلوقات قيل : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها

---

(١) الملل والنحل بهائش الفضل ، ج ١ ، ص ١١٩ .

م . هـ (علم الكلام)



ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى : « ليس كمثل شيء » وقال تعالى : « لم يكن له كفواً أحد » ، (١) .

ويذكر الشهرستاني أن أبا الحسن الأشعري يقول : « الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، مرید بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ... قال : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره ... » (٢) ، وهذا يعني أن الأشعري يثبت الصفات ويرى أنها أزلية قائمة بذات الله تعالى ، وعنده أن الله متكلم بكلام قديم ، ومرید بإرادة قديمة ، وهكذا الشأن في سائر الصفات كالسمع والبصر وغيرها . ويرى الأشعري أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم ، وقدرته كذلك واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات ، وإرادته واحدة قديمة تتعلق بجميع المرادات ، وكلامه واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات (٣) .

وجملة القول أن الأشعري قد أثبت العلم والقدره والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر صفات أزلية قائمة بذات الله ، وهو في الصفات يستخدم الحنجع والبراهين العقلية التي تؤيده (٤) .

---

(١) الأشعري : كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ٧ — ٨ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٢ — ١٢٤ .

(٤) ويمكن الرجوع هنا إلى كتب الأشعري نفسه لتبين ثقافته الفلسفية ،

ومنها كتاب اللع ، ويخصص الأشعري الباب الأول منه للكلام في وجود الله

وصفاته ص ٦ — ١٤ .

## ٢ - مشكلة الجبر والاختيار :

### (١) مصدرها من القرآن والحديث :

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعاً على اختلاف أجناسهم ، ولها عند المسلمين أيضاً أهميتها الكبرى ، فقد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية خوضاً كبيراً .

ويمكن أن نجد مصدراً لهذه المشكلة في بعض نصوص القرآن والحديث :

فهنالك آيات توحى بالجبر ، نحو قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله »<sup>(١)</sup> ، وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »<sup>(٢)</sup> ، وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون »<sup>(٣)</sup> ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله »<sup>(٤)</sup> ، وقوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى »<sup>(٥)</sup> ،

وهناك آيات أخرى توحى بالاختيار ، فمنها قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »<sup>(٦)</sup> ، وقوله تعالى : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر كل نفس بما كسبت رهينه »<sup>(٧)</sup> ، وقوله تعالى : « ومن

- 
- (١) سورة الإنسان ، آية ٣٠ .
  - (٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .
  - (٣) سورة القصص ، آية ٦٨ .
  - (٤) سورة الكهف ، آية ٢٣ - ٢٤ .
  - (٥) سورة الأنفال ، آية ١٧ .
  - (٦) سورة الكهف ، آية ٢٩ .
  - (٧) سورة المدثر ، آية ٣٧ - ٣٨ .

يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب  
إثمًا فإنما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليماً حكيماً<sup>(١)</sup> .

وقد وقع الجدل في القدر والإيمان به على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم  
كما يستفاد من هذه الرواية : « عن أبي هريرة قال : جاء مشركو قريش  
يخاصمون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر فنزلت : يوم يسحبون في  
النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر » .

والإيمان بالقدر واجب على المسلم ، والقدر هو تقدير الله للأشياء في  
الآزل بحسب عليه وإرادته ، أى بيان تحديداتها من إيجاد كل شيء منها ، وعلى  
ذلك فقد قدر الله أمر الخلق قبل وجودهم ، وإلى هذا الإشارة بما ورد في  
الحديث : « عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لما قضى الله عز  
وجل الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش إن رحمتي مسبقت غضبي » .  
والدلائل على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره ، وأن ما أصاب  
الإنسان لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كثيرة في أحاديث النبي  
بحيث يمكن القول بأن الإسلام قد قرر الإيمان بالقدر أصلاً من أصول  
عقائده .

لذلك نهى النبي عن إنكار هذا الأصل ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون  
الإنسان خالقاً لأفعاله ، وفي هذا ورد ما نصه : « عن ابن عمر عن النبي صلى  
الله عليه وسلم قال : القدريّة<sup>(٢)</sup> مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم ،

(١) سورة النساء ، آية ١١٠-١١١ .

(٢) ورد في القاموس المحيط للفيروز آبادي : القدر ، محرّكة ، القضاء  
والحكم ومبلغ الشيء ، ... والقدريّة جاحدو القدر ، ( القاموس المحيط مادة  
« القدر » ) ؛ وفي التعريفات للجرجاني : « القدريّة هم الذين يزعمون أن كل عبد  
خالق لفعله ، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله » . ( التعريفات : مادة  
« القدريّة » ) .



وإن ماتوا فلا تشهدوهم ، ، وورد كذلك ما نصه : « عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم ، .

ويبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تنتهي في اعتقادها إلى القول بإلهين : فالمجوس<sup>(١)</sup> ، وهم طائفة من المشركين كانت ديانتهم سائدة بين الفرس على وجه الخصوص ، يعتقدون بإلهين اثنين أصليين أحدهما النور والآخر الظلمة ، فالخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، والقدرية يعتقدون أن الإنسان خالق لأفعاله بقدرة خلقها الله فيه ، فالخالق عندهم اثنان ، الله ، والإنسان في أفعاله الاختيارية ، وعقيدة المجوس والقدرية مخالفة لعقيدة الإسلام التي تقرر أن الخير والشر من الله تقديراً أزلياً وخلقاً وإيجاداً ، على نحو ما وردت به نصوص الدين .

#### (ب) . تطور النظر فيها بعد عهد النبي :

على أن المسلمين بعد انتهائهم من تنوحياتهم واختلاطهم بغيرهم من الشعوب بدأوا يفكرون من جديد في مشكلة القدر ، وهل للإنسان إرادة يدبر بها مستقلة عن إرادة الله ، أم أن الإرادة الإلهية مطلقة ، وبذلك يكون الإنسان مجبوراً ، لا فعل له بوجه من الوجوه .

وكان معبد الجهنم وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم من أوائل القدرية ، يقول البغدادي في الفرق بين الفرق : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهنم وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وجابر ابن عبد الله ، وأبي هريرة ، وابن عباس ، وأنس بن مالك ،

---

( ١ ) أنظر في تفصيل مذاهب المجوس : الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ،

وعبد الله بن أبي أوفى ، وعقبة بن عامر الجهني وأقرانهم<sup>(١)</sup> ، .

### ( ج ) المعتزلة :

وسار واصل بن عطاء المعتزلى على نهج معبد الجهني وغيلان الدمشقي في القول بالقدر<sup>(٢)</sup> ، وفي هذا يقول الشهرستاني : « القاعدة الثانية ( من قواعد واصل ) القول بالقدر ، وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال : إن البارئ تعالى حكيم عادل ، لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال : ويستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات<sup>(٣)</sup> ، .

ثم جاء أبو الهذيل العلاف فسلك مسلك واصل في القول بالقدر ، وهو يرى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، وإن كان الإنسان في الآخرة ليس كذلك ، وإلى هذا يشير الشهرستاني بقوله : « ... قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه ( يقصد من المعتزلة ) ، إلا أنه قدرى الأولى ، جبرى الآخرة ، فإن

---

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ١٤ - ١٥ .

( ٢ ) لذلك يلقب المعتزلة بالقدرية ، قارن الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ؛ كما يسمون بأصحاب العدل والتوحيد ، والعدل عندهم ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، والله عادل ، بمعنى أنه كلف الإنسان وجعله مسئولاً عن أفعاله ، وليس لله دخل فيها .

( ٣ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١٠ ، ص ٥٨ - ٥٩ .

مذهبه في حركات أهل الخلد في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها وكلها مخلوقة للبارى تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لمكانوا مكلفين بها<sup>(١)</sup>، فلما جاء النظام — وهو معتزلى طالع كثير من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة — نجده يتصور القدرة الإلهية على نحو خاص . فهو يرى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي خلافاً لأصحابه من المعتزلة الذين قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة<sup>(٢)</sup> .

ويقول النظام في الإرادة<sup>(٣)</sup> إن الله تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعاً في أعماله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى به أنه أمرها ونه عنها، ولذلك يذهب النظام إلى أن الإرادة لا تضاف إلى الله على الحقيقة، وهذا يعني قوله بنفى الإرادة بمعناها الحقيقية ما دام يقول بأن إرادة الله للأشياء هي خلقها على حسب العلم، وأن معنى الإرادة هو العلم<sup>(٤)</sup> .

وقد حاول بعض المستشرقين رد رأى النظام في نفي الإرادة إلى مصدر أجنبي مثل هوروفتز (Horovitz) الذي يتخذ من قول النظام بأن الله لا يقدر على فعل الشر، ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار، دليلاً على موافقته لمذهب الرواقية في قولهم بالضرورة التي يخضع لها كل شيء والتي تشمل كل شيء .

ولا يبعد أن يكون النظام قد عرف الفلسفة الرواقية وتأثر بها على وجه ما،

---

(١) نفس المرجع، ١٥، ص ٦٣—٦٤ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل، ١٥، ص ٦٧—٦٨ .

(٣) نفس المرجع، ١٥، ص ٦٩ .

(٤) قارن : Macdonald : Development of Muslim Theology,

P. 140—141.



فذهب الرواقية في العناية الإلهية يشبه كثيراً آراء النظام بصدد القدرة الإلهية ، فالعناية الإلهية عند الرواقين تعنى الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات والتي تنزهه عن الشر ، لأن الله لا يريد إلا الخير ، وهو يشبه قول النظام في أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي .

وقد تأثر بالنظام في رأيه في الإرادة معتزلي آخر هو أبو القاسم بن محمد الكعبي ، فهو قد وافق النظام في القول بأن الإرادة هي العلم ، وفي ذلك يقول الشهرستاني : « وانفرد الكعبي عن أستاذه ( يقصد الخياط المعتزلي ) بمسائل منها قوله إن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته ، ولا هو يريد لذاته ، ولا إرادته حادثة في محل أو لا في محل ، بل إذا أطلق عليه أنه يريد فعناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره ، ثم إذا قيل إنه يريد لأفعاله فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه ، وإذا قيل هو يريد لأفعال عبادة فالمراد به أنه أمر بها راض عنها ... » (١) .

وتحسن الإشارة إلى أن بعض متأخري المعتزلة قد غدلوا الرأي الشائع بينهم القائل بأن للإنسان إرادة حرة يفعل بها وأن أفعاله مخلوقة له ، فنجد عند أحمد متأخريهم ، وهو الحسين بن محمد النجار ، رأياً يقرب من رأي الأشاعرة ، وذلك أنه يثبت وجود قدرة حادثة للإنسان ويقرر أن أفعاله مخلوقة لله ، وإن كان النجار يوافق سائر المعتزلة في القول بنفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر ، يقول الشهرستاني : « قال النجار : الباري تعالى يريد لنفسه كما هو عالم لنفسه ... » وقال : هو يريد الخير والشر والنفع والضر ، وقال أيضاً : معنى كونه مریداً أنه غير مستكره ولا مغلوب ، وقال : هو خالق أعمال العباد خيراً وشرها ، حسنهما وقيحها ، والعبد

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل : ج ١ ص ٩٧-٩٨ ، بوقارين نفس المرجع : ج ١ ، ص ٦٩ .

مكتسب لها ، وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري <sup>(١)</sup> . . .

فإذا أردنا أن نستخلص ما يعنى المعتزلة من الاعتقاد فى مسألة الإرادة الإنسانية وصلتها بالإرادة الإلهية قلنا : إن المعتزلة يرون الإنسان مختاراً ، لأن الله تعالى قد كلف الإنسان ، وما دام قد كلفه فقد جعل له قدرة واختياراً ، بحيث يكون الإنسان خالقاً لأفعاله محاسباً عنها . .

ولما كان بعض الأفعال الإنسانية يوصف بالشرية ، فإنه يستحيل أن تكون هذه الأفعال صادرة عن الله ، لأنه لا يصدر عن الله ما هو شر ، فالعبد - على حد تعبير شيخهم واصل بن عطاء - هو « الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله » .

وأوجب المعتزلة على الله كونه لا يفعل إلا الأصلاح ، وأن أفعاله لحكمة ، وأنه واجب عليه رعاية مصالح عباده ، وأنه لا يمكن أن يكون قادراً على فعل الشر أو الظلم ، ومن الواضح أن الذات الإلهية بهذا يزول ما لها من سلطان أمام قانون العدل المطلق .

ويرى المعتزلة كذلك أن الإنسان يستطيع باستطاعة نفسه ، ويصور النسفى رأى المعتزلة عامة فى خلق الأفعال والاستطاعة بقوله : « قالت المعتزلة : أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد ، والعبد هو الذى يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً ، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى . وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل ، فأفعاله مخلوقة من جهته » <sup>(٢)</sup> .

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١١٢ .

( ٢ ) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٩ هـ

— ١٩١١ م ؛ ص ٤٠ ، وللمعتزلة مباحث فلسفية دقيقة فى الاستطاعة وأهل هى

تتقدم الفعل أم توجد فعله ، قارن : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٠ ، ٧٠ ، ٩٠ .

(د) الجبرية :

رأينا المعتزلة يجعلون للإنسان إرادة واختياراً ، ويذهبون إلى أنه خالق لأفعاله خيراً وشرها ، ونريد الآن أن نقف على اتجاه آخر في هذه المشكلة - أعني مشكلة الجبر والاختيار - وهو اتجاه الجبرية .

« والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد ، وإضافته إلى الرب تعالى ، والجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . والجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثره . أما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً ، فليس بجبرى ، <sup>(١)</sup> . ويسمى المعتزلة كل من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً <sup>(٢)</sup> .

ومن أبرز القائلين بالجبر على عهد الأمويين جهم بن صفوان ، وجهم من الجبرية الخالصة <sup>(٣)</sup> ، ظهر بترمز و قتل بمر و في آخر ملك بني أمية .

وافق جهم المعتزلة في نفي الصفات ، وفي رأيه أن البارئ تعالى لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن هذا يؤدي إلى التشبيه ، وقرر فيما قرره أن ليس شئ من الخلق يتصف بالقدرة والفعل والخلق .

ويرى جهم أن الإنسان ليس يقدر على شئ ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال في الإنسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب الله الأفعال إلى الإنسان مجازاً كما هو الشأن في الجمادات حين يقال : أثمرت

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ص ١١ ص ١٠٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠ ، ص ١٠٨ .

(٣) قارن نفس المرجع ، ص ١٠ ص ١١٠ - ١١١ .



الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيّمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ١١ ، إلى غير ذلك .

والثواب والعقاب عند جهنم بن صفوان جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً - في رأيه - كان جبراً .

وكل شيء عند الجبرية مقدر أزلاً ، فإن الله تعالى خلق المؤمنين مؤمنين والكافرين كافرين ، وإبليس لم يزل كان كافراً ، وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحي (١) ، وهكذا . ويستند الجبرية في دعم آرائهم إلى شواهد من الكتاب والسنة تأولوها على الوجه الذي يريدون ، يقول النسفي : « قالت الجبرية ليس للعبد استطاعة ، والعبد مجبور على الكفر والإيمان ، يدل عليه قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » ، فإن الله تعالى أخبر أنهم لا يستطيعون العدل ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » ، فإله تعالى أمرهم مع عليه بأنهم لا يطيقون ، وكذلك قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » ، وقوله تعالى خبراً عن النبي : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » ، فلو لم يكن التكليف للعاجز جائزاً لم يكن لهذا الدعاء معنى وفائدة . وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من صور صورة يده كلف يوم القيامة بأن ينفخ فيه الروح وليس بنافخ » (٢) .

ويشبه مذهب الجبرية عند المتكلمين المذهب الفلسفي المعروف بمذهب القدر ( Fatalisme ) الذي يقرر أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث في الكون من حيث أنها جميعاً مقدره قبلاً ، ونجد أصحابه راضين رضاً تاماً بمجاري الأقدار ، وخاضعين كل الخضوع للإرادة الإلهية .

---

(١) بحر الكلام للنسفي ، ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥١ - ٥٢ .

العليا السارية في الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة ( Libre Arbitre ) في الإنسان . .

ويشبه مذهب الجبرية كذلك المذهب المعروف بمذهب سبق التقدير ( Prédéstnation ) ، وهو يعنى بالمعنى التولوجى أن كل فرد قد قدر له مصيره منذ الأزل إما بالنجاة أو بالعذاب<sup>(١)</sup> .

ولم تجد عقيدة جهم بن صفوان وغيره من الجبرية الذين تابعوه قبولاً عند المسلمين ، لأن أهل السنة والجماعة رفضوا القول بالجبر على النحو الذى رأيناه عند الجبرية . ثم جاء الأشعرى وحاول أن يتلصق حلاً للمشكلة على أساس التوسط بين طرفى الجبر والاختيار ، على النحو الذى سنتبينه فيما يلى .

( هـ ) المتوسطون بين الجبر والاختيار :

يرى أهل السنة والجماعة<sup>(٢)</sup> - على العكس من المعتزلة - أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كان أو شراً ، والاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل ، لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه ، والعبد بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل عليه قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وهو دليل على أنه خلق أنفسنا وأعمالنا .

وقد رأى أهل السنة أنه إذا قيل إن العبد خالق لفعله ، فإن ذلك يؤدي

---

#### ( ١ ) قارن :

Lalande A.: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1947, Aat. «Fatalisme» & «Prédéstnation» .

( ٢ ) قارن : بحر الكلام للنسفى ، ص ٤٠ - ٤١ ، وأهل السنة والجماعة

فريق من المسلمين من أهل الرأى والحديث والقراء والمحدثين والمتكلمين ، ويدخل فيه جمهور الأمة الإسلامية وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل وطائفة من الصوفية وغيرهم ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ - ٢٠ ، ص ٢٠٠ وما بعدها .

إلى أن يكون الخالق اثنين ، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله في الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله في الخالقية يكفر ، يدل على ذلك قوله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » ، وكذلك قوله تعالى : « والله خالق كل شيء » ، وفعل العبد شيء .

ومع ذلك يرى أهل السنة والجماعة إن للعبد استطاعة ، فهو مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ، وبقوته وتوفيقه ، والعبد مخير مستطيع ، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكْتساب في المعصية يجرى خذلان الله مع نيته وقصده ، فيستحق العقوبة على فعل نفسه ، وإذا وجد جميع ذلك في الطاعة يجرى عون الله وتوفيقه مع فعله ، ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجبر العباد على المعصية ثم يعذبهم كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً ، والله منزّه عن الظلم والجور .

والله ، على مذهب أهل السنة ، عدل في أفعاله ، بمعنى أنه متصرف في ملكه وملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، والعدل على مقتضى مذهبهم هو وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور من الله جور في الحكم أو ظلم في التصرف (١) .

وأما الوعد الوعيد عندهم ، فإنهم يرون كلام الله أزلياً ، وعد على ما أمر ، وأوعد على ما نهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل . وقد أظهرنا البغدادى في الفرق بين الفرق على نزعة التوسط في مشكلة الجبر والاختيار عند أهل السنة والجماعة ، وبين رأيهم فيها بقوله : « وقالوا

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ٥٢ .



( أى أهل السنة والجماعة ) فى الركن السادس ، وهو الكلام فى عدل الإله سبحانه وحكمته ، أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها ، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله ، خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد ، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم ، فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك بربه ، لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التى هى الحركات والسكون فى العلوم والإرادات والأقوال والأصوات . وقد قال الله عز وجل فى ذم أصحاب هذا القول : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء ، وهو الواحد القهار ، (الرعد ١٨) . ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس هو معاملاً ولا مكتسب فهو جبرى ، والعدل خارج عن الجبر والقدر . ومن قال إن العبد مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، فهو سنى عدلى منزّه عن الجبر والقدر » (١) .

ومن هذا يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة يقفون بصدد مشكلة الجبر والاختيار موقفاً وسطاً : فهم يؤمنون بأن الله خالق أفعال الإنسان ، وهم بذلك يخالفون المعتزلة فى أن الإنسان خالق لها ، وهم لا يؤمنون كذلك بما قال به الجبرية من أن الإنسان لا استطاعة له أصلاً ، لأنهم يرون الإنسان مكتسباً لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه .

ولما جاء أبو الحسن الأشعرى ، إنحاز إلى أهل السنة والجماعة (٢) ، وحاول أن يعمق فكرتهم بصدد الجبر والاختيار على أساس فلسفى .

( ١ ) الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

( ٢ ) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١١٩ .

فإرادة الله عند الأشعري<sup>(١)</sup> واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعال عباده من حيث أنها مخلوقة ، لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، والله قد أراد جميع الأفعال خيرا وشرها ، ونفعها وضرها ، وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم وأمر القلم ، حتى كتب في اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل .

ويرى الأشعري أن العبد قادر على أفعاله ، فالإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة عند الأشعري راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر ، فمن هذا قال الأشعري : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة .

ثم على أصل أبي الحسن الأشعري أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث : لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لآثرت في قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجوهر والأجسام ، فيؤدي إلى تجويز وقوع السباء على الأرض بالقدرة الحادثة .

غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق ، عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها ، الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجرّد له ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيسكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته .

كما بينا وتعرف نظرية الأشعري بهذا الصدد بنظرية « الكسب » ، فأنه عنده خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان ، وبعبارة أخرى ، أفعال الإنسان

---

( ١ ) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٢٣ وما بعدها ، وقانن كذلك كتاب الأشعري المعروف بالبع ، ص ٢٤ وما بعدها .

لله خلقا وإبداعا ، وللإنسان كسبا واختيارا بقدرته الحادثة ، فالإنسان يريد للفعل ، والله خالق له ، والدليل على أن الإنسان مكتسب لأفعاله ما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة وقدرة على أفعاله الاختيارية .  
وجاء الباقلاني بعد الأشعري فأثبت كذلك تأثير القدرة الحادثة وأثرها ، وأثبت كيفية تعلقها بالفعل <sup>(١)</sup> .

فإذا كنا مع الجويني فاننا نراه يذهب إلى القول بأن نفي القدرة والاستطاعة مما ياباه العقل والحس <sup>(٢)</sup> ، وأن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه كني القدرة أصلا ، ولا يد في رأيه من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الإقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال ، فالفعل — في رأى الجويني — يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر بحيث يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى قدره ، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق .

والواقع أن رأى الأشعري وأصحابه بصدد الإرادة يقوم على أساس من الشعور النفسى ، فكان الأشاعرة يخشون القول بأن الإنسان حر في أفعاله فيردى ذلك إلى القول بوجود خالقين : الله والإنسان ، وكانوا لا يريدون القول بأن الإنسان مجبور في أفعاله فينتهى الأمر بهم إلى مناقضة ما يحس به الإنسان من القدرة على الفعل ، فلم يكن أمامهم إلا التوسط بين طرفي الجبر والاختيار وخلل المشكلة على أساس من الشعور ، بعدم إغفال ما يحسه الإنسان في نفسه

---

(١) قارن في تفصيل هذا : الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٢٥

وما بعدها ..

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٣٨ :



من إرادة وقدرة على الأعمال الاختيارية من جهة ، وعدم إغفال الإيمان بأن الله خالق كل شيء من جهة أخرى .

( ٣ ) مشكلة السمع والعقل :

هى مشكلة هامة فى علم الكلام الإسلامى ، تدور حول منزلة العقل من الوحى ، وهل يتقدم الشرع العقل أم يتقدم العقل الشرع .

وقد ذهب أهل السنة إلى أن الواجبات كلها بالسمع ، وبعبارة أخرى وفق ماورد به النقل ، والمعارف كلها بالعقل ، والعقل عند أهل السنة لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب<sup>(١)</sup> .

أما المعتزلة فهم على العكس من أهل السنة ، يذهبون إلى القول بأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكليف فهو اللطاف للبارى تعالى ، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام<sup>(٢)</sup> .

وقد ذهب أبو الهذيل العلاف من المعتزلة إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر الإنسان فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم الإنسان أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح ، وعندئذ يجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور<sup>(٣)</sup> .

أما النظام فإنه يرى أن الإنسان إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال ، وقال النظام أيضاً بتحسين العقل

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ١ ، ص ٥٣ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ١ ، ص ٥٦ - ٥٧ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ١ ، ص ٦٥ .

وتقييحه في جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله :  
إنه لا بد من وجود خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ،  
وبذلك يصح الاختيار <sup>(١)</sup> .

فإذا كنا مع الجبائي وابنه أبي هاشم من متأخري المعتزلة ، وجدناهما يتفقان  
على أن المعرفة ، وشكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقيح ، واجبات عقلية ، وبهذا  
أثبتنا « شريعة عقلية » <sup>(٢)</sup> ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام  
ومؤقات الطاعات ، التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر .

وبهذا كان المعتزلة يعولون على العقل أكثر مما يعولون على السمع والنقل ،  
وأثبتوا للعقل منزلة عظمى ، وهم يرون أن العقل هبة من الله يشترك فيها أفراد  
الإنسان جميعا ، وأن المعرفة في هذا العقل لا بد وأن تكون فطرية ، فمعرفة  
الله ، ومعرفة الخير والشر ، ومعرفة شكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقيح ،  
كل أولئك عندهم واجب بنظر العقل ، وواجب على الإنسان المفكر ، حتى  
قبل ورود الوحي ، وزاد المعتزلة على ذلك بأن من قصر في شيء من هذه  
المعارف فهو مستحق العقوبة .

ولم يقر المعتزلة بتفاوت العقول ، وهم بهذا أسبق من الفيلسوف الفرنسي  
ديكارت ( Descartes ) الذي يرى أن « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا  
بين الناس » <sup>(٣)</sup> ، ولستمع إلى النسبي مقارنا بين نزعة المعتزلة العقلية ونزعة أهل  
السنة في التقليد ، ومنه يتبين إيمان المعتزلة بسلطان العقل ، وعدالة توزيعه بين أفراد

---

( ١ ) الملل والنحل بهامش الفصل ، ص ١٠٤ ، ص ٧٤ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ص ١٠٠ .

( ٣ ) عبارة ديكارت بالفرنسية هي :

« Le bon sens et la chose du Monde la mieux partagée » ;  
Discours de la Méthode: Première Partie, Oeuvres de Descartes,  
Ed. Joseph gibert, P. 11.

الإنسان، قائلا: «والعلم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل، وعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء، وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بخلاف ما قالت المعتزلة: الناس في العقل كلهم سواء، وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعا، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، وأصحاب الكهف رضى الله عنهم حيث قالوا: «ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا»، أى قولا بعيدا عن الحق...» (١).

ولما جاء أبو الحسن الأشعري، نجده يخالف المعتزلة فيما يروونه بصدد العقل ومنزلته من السمع، ويقرر أن الواجبات كلها سمعية، وأن العقل لا يوجب شيئا، واستمع إلى الشهرستاني قائلا في هذا (٢): «قال (الأشعري): والواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئا، ولا يقتضى تحسينا ولا تقييحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعالى: «وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا»، وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيئا بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف. وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع به عنه ضرر. وهو قادر على مجازاة العبيد، ثوابا وعقابا، وقادر على الإفضال عليهم ابتداء وتكرما وتفضلا، والثواب والتفضل والنعم واللطف، كله منه فضل، والعقاب والعذاب، كله منه عدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون..»

«وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة، ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات، وعصمتهم من الموبقات، من جملة الواجبات،

---

(١) بحر الكلام بمجموعة الرسائل، ص ٥ - ٦.

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل، ١٢٠، ص ١٣٣ - ١٣٤.



إذ لا بد من طريق للاستمع يسلكه فيعرف به صدق المدعى ، ولا بد من إزاحة الحال فلا يقع في التكليف تناقض ، .

وبهذا لا يجعل الأشعري للعقل تلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعري يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحي هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسیناً ولا تقييحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً مامن رعايته مصالح العباد ، واللفظ ، وما إلى ذلك .

ويتفرع عن مشكلة السمع والعقل ، الكلام في الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية ، وهو مرتبط بالناحية الإخلاقية لمذاهب المتكلمين : فالمعتزلة يقولون بأن العقل يحسن ويقبح ، وأن المفكر يستطيع أن يعرف الخير والشر دون حاجة إلى الوحي المنزل ، على حين يرى الأشاعرة أن الحسن والقبح في الأفعال ليسا من شأن العقل ، وإنما العقل لا يعدوا كونه أداة لفهم الشرع ، فما حسنه الشرع فهو حسن ، وما قبحه الشرع فهو قبيح ، والقبح لا يرجع إلى ذات المنهى عنه ، وإنما يرجع إلى تعلق النهى به ، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به .

ويبدو أن إيمان الأشاعرة بأن الله خالق أفعال الإنسان بما فيها من حسن وقبح وطاعة ومعصية ، راجع إلى إيمانهم التام بأن الله خالق كل شئ ، وإلى أن الله لا يجب عليه شئ من رعاية مصالح عباده ، واللفظ والصلاح والأصلح ، وغير ذلك مما أوجبه المعتزلة ، فالله مطلق الإرادة ، ولا يدخل في تديره اعتبار من الاعتبارات .

ويذكرنا رأى الأشعري وأصحابه في هذا الشأن بما يذهب إليه الفيلسوف ديكارت ، فكما يذهب الأشعري إلى القول بأن الله خالق كل شئ وأنه لا حسن ولا قبح ، ولا خير ولا شر ، إلا ما اقتضته إرادة الله ، كذلك يقرر ديكارت (١)

---

(١) قارن :

أن كل شيء يعتمد في وجوده على الله، ويستحيل أن يتصور غير ذلك، وليس الأمر متعلقا بما هو موجود فقط، وإنما ليس من نظام ولا قانون، ولا دافع من دوافع الخير أو الحق، إلا وهو خاضع لله، ويعبر ديكارت بعبارات أخرى فيقول: إن الأشياء المتصفة بأنها خيرة جدا يعود السبب في خيريتها إلى ما أراده الله. ثم يقول ديكارت مانصه: «وإذا فإنه لا ينبغي أن نظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على العقل الإنساني أو على وجود الأشياء، وإنما على الإرادة الإلهية فقط»<sup>(١)</sup>.

---

(1) Oeuvres de Descartes, P. 464.

## أهم مراجع القسم الأول

### (١) المراجع العربية :

- (١) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، حيدرآباد ١٣٢١هـ.
- (٢) أبو الحسن الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع،  
نشرة الأب رتشارد يوسف مكارثي Mc Carthy مع ترجمة له باللغة الإنجليزية،  
المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢ م.
- (٣) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، نشر ريتز ،  
استانبول ١٩٢٩ .
- (٤) أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، حيدرآباد ١٣٢١ هـ .
- (٥) أبو المعين النسفي : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة  
كرديستان ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .
- (٦) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- (٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- (٨) أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م .
- (٩) أحمد رافع الطهطاوي : كال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
- (١٠) البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .  
= ١٩١٠ م .
- (١١) التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ .  
= ١٩٣٩ م .



(١٢) الجامى (عبد الرحمن) : الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفيه والمتكلمين والحكام ، فى وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مع لبياب أساس التقديس للفخر الرازى ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ .

(١٣) الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .

(١٤) الخطايط المعتزلى : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق ونشر الدكتور نيرج ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .  
(١٥) الرازى ( فخر الدين ) : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٦) رخصة الله بن خليل الهندى : إظهار الحق ، المطبعة الخيرية ١٣٠٩ هـ .

(١٧) الشهر ستانى : الملل والنحل بهامش الفصل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(١٨) الغزالى : المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل للجبل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

(١٩) الماتريدى : شرح الفقه الأكبر ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ .

(٢٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ .

(٢١) النوبختى : فرق الشيعة ، نشر ريتز ، ليبزج ١٩٣١ م .

(٢٢) محمد عبد الهادى أبوريدة (الدكتور) : ابراهيم النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦١ هـ = ١٩٤٦ م .

(٢٣) مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ م .

(٢٤) الملطى (أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد) : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(ب) المراجع الأجنبية :

- (1) De Boer, T.J. : *Jeschichte der Philosophie im Islam*,  
Stuttgart 1901.  
ترجمه إلى العربية مع تعليقات كثيرة مفيدة الدكتور أبورية ، القاهرة ١٩٥٤  
الطبعة الثالثة .
- (2) Dugat : *Histoire des Philosophes et des T ologiens  
Musulmans*.
- (3) Huges : *A Dictionary of Islam*, London 1935.
- (4) Macdonald (D. B.) : *Development of Muslim Theology,  
Jurisprudence and Constitutional  
Theory*, New York, 1926.
- (5) R nan : *Averro s et L' Averroisme*, Paris 1860 .
- (6) Watt (W.M.) : *Free Will and Predestination in Early Islam*,  
London, 1948.
- (7) *Encyclopedia of Islam*.  
في مواد متفرقة

# القسم الثاني

## علم أصول الفقه

الفصل الأول : نشأته وتطوره وموضوعه وغايته .

الفصل الثاني : علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية .





## الفصل الأول نشأة علم أصول الفقه وتطوره وموضوعه وغايته

### (١) نشأة علم أصول الفقه وتطوره :

كان القرآن الكريم والسنة النبوية المصدر الأول للتشريع الإسلامى ،  
إذ أن المسلمين كانوا ، على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، يستمدون أحكام  
شريعهم من القرآن الكريم ، ثم من السنة النبوية قولاً أو فعلاً ، فاذا  
عرضت لهم حاجة سألوا النبي فيها ، دون حاجة منهم إلى نظر عقلى ، أو  
قياس منطقي .

ثم لما توفي النبي جرى العمل بأحكام الكتاب والسنة ، ولكن نصوص  
الكتاب والسنة لم تكن لتشمل جميع الوقائع التي كانت تتجدد باستمرار ،  
وكان لا بد من إصدار أحكام بشأنها ، فكان الصحابة يتشاورون ويجمعون  
أمرهم على هذه الأحكام مستخدمين في ذلك رأيهم ، وكلما عرضت لهم وقائع  
جديدة لجأوا إلى الاستنباط <sup>(١)</sup> ، أى حمل الأحكام الخاصة بالوقائع المتجددة  
التي لا توفى بها النصوص على وقائع منصوص عليها وذلك لمشابهة بينها .  
وقد دفع السلف إلى استخدام الرأى كذلك ما كان يثور حول النصوص  
الدينية من خلافات كثيرة لاقتضاء ألفاظها أحياناً لكثير من المعانى ، وبذلك  
كان النظر أو الاجتهاد بالرأى ضرورة من الضروريات فى مجال الأحكام  
الشرعية العملية .

---

(١) فى: التعريفات للجرجاني : د الاستنباط : إستخراج المعانى من النصوص

بفرط الذهن وقوة التريخة ، .

والواقع أن الاجتهاد بالرأى فى الاسلام مستند إلى شواهد من الكتاب والسنة ، فالقرآن بحث فى مواضع كثيرة على النظر العقلى ، نحو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار ، <sup>(١)</sup> ونحو قوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » <sup>(٢)</sup> ، ونحو قوله تعالى : « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » <sup>(٣)</sup> ، ونحو قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت » <sup>(٤)</sup> ، وغير ذلك كثير من الآيات . أما فى السنة فقد روى معاذ عن رسول الله لما بعثه إلى اليمن أنه قال له : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال : فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأى لا آلو ، قال : فضرب يده فى صدرى وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله » .

هذه الرواية إن دلت على شئ فإنما تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقر الاجتهاد بالرأى ، وبعبارة أخرى قد رخص باستخدام العقل فى الوقائع التى لم ترد فيها نصوص ، وهذا الاجتهاد بالرأى كان بداية التفكير العقلى فى الأحكام الشرعية العملية ، وتطور فيما بعد ونشأ عنه علم أصول الفقه . وفى عهد الصحابة أيضاً ، نجد أنهم قد اعتمدوا على أحكام الكتاب والسنة ، وأضافوا إليهما أصلاً ثالثاً هو : الإجماع ، وكانت مجموعة الأحكام الفقهية تشمل ، إلى جانب الكتاب والسنة ، فتاوى الصحابة والأحكام التى أجمعوا عليها وأقيستهم التى توصلوا إليها باجتهادهم ، إلا أن كل أولئك لم يكن مدوناً ، ولم يكن مبوباً أو مفصلاً ، ولم تكن له أصول وضوابط .

---

( ١ ) سورة الحشر ، آية ٢ . ( ٢ ) سورة الأعراف ، آية ١٨٥ .  
( ٣ ) سورة آل عمران ، آية ١٩١ . ( ٤ ) سورة الغاشية ، آية ١٧ - ١٨ .



ثم اتسعت الدولة الإسلامية بعد الفتوح ، ودخل أهالي الأمصار المفتوحة في الإسلام ، وعرضت للمسلمين وقائع جديدة نتيجة لازدياد العمران ، ونشاط الحركة العلمية ، واتساع آفاق البحث والنظر . وكان من الضروري نتيجة لهذا كله أن يدون الفقه فيما دون من علوم ، وأن تضبط أصوله وقواعده ، أسوة بالعلوم الأخرى التي ضبطت أصولها ووضعت قواعدها .

وأول ما دون من كتب الفقه كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس ، ثم دون الإمام أبو يوسف صاحب إبي حنيفة عدة كتب في الفقه ، وأملى الشافعي بمصر كتابه الأم ، وهو عماد فقه المذهب الشافعي ، وقيل إن أول من دون في الفقه الإمام أبو حنيفة ( + ١٢٠ هـ ) .

أما علم أصول الفقه فأول من صنف فيه ودون قواعده على نحو علمي مؤيد بالبرهان هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ( + ٢٠٤ هـ ) ، فقد صنف فيه رسالته الأصولية ، ولذلك اشتهر الشافعي بأنه واضع علم الأصول وبأن نسبته إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .

ثم تتابع العلماء بعد ذلك على التأليف في هذا العلم ، وفصلوا مسأله ورتبوا مباحثه ، وتأثروا فيما بعد بالفلسفة وأنظارها ، بالمنطق وبراهينه ، وبالكلام وحججه ومباحثه ، ويبدو هذا على وجه الخصوص في كتب المتأخرين من الأصوليين .

وكان المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق مهتما بالبحث في أصول الفقه من ناحية صلته بالفلسفة ، وقد نبه في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إلى أن علم أصول الفقه ، المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، كما يرى أن مباحث علم أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد أو علم الكلام ، كما يعتبر الأستاذ الأكبر رحمه الله هذا العلم بداية للتفكير الفلسفي

عند المسلمين ، وأنه أقل نواحي التفكير الإسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية (١) .

وفى بداية العصر العباسى استقر الإستنباط العقلى ووضعت أصوله ، وتطور معنى الفقه فأصبح العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية عن طريق النظر والاستدلال ، أو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ، وأصبحت هذه الأدلة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

ويلاحظ الباحث فى تاريخ الفقه أن الفقهاء انقسموا إلى فريقين : الأول يعتمد على رأى فى الفقه ، ويسمى أصحابه بأصحاب الرأى والقياس ، وهم أهل العراق ، وإمامهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت ( + ١٥٠ هـ ) ، وعاوناه فى تأسيس مذهبه تلميذاه أبو يوسف القاضى ومحمد بن الحسن الشيبانى ، وهذه المدرسة عنت بالبحث فى علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض الآخر ، ولا يحجم أصحابها عن إعمال الرأى فى الوقائع التى لم ترد فيها نصوص . والثانى فريق أهل الحديث ، وهم أهل الحجاز ، وإمامهم مالك بن أنس ( + ١٧٩ هـ ) ، وكانوا يهتمون بظواهر النصوص دون بحث عللها ، وهم قليبا يخوضون فى البحث العقلى فى الأحكام ، إلا أن طريقتهم فى الإسناد أعلى من طريقة سواهم ، وقد بوبوا الفقه أيضا كأصحاب الرأى ، ولكنهم كانوا يعتمدون على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى ، وهم لم يكونوا ينكرون الرأى أصلا ، ولكنهم يرون أن استخدامه لا يكون إلا بناء على الضرورة القصوى .

أما الإمام محمد بن إدريس الشافعى ( + ٢٠٤ هـ ) فقد درس المذهبين — أعنى مذهب مالك ومذهب أبى حنيفة — ولاحظ ما فىهما من نقص ، وبدأ له أن يكمل هذا النقص ، فاتجه فى الفقه اتجاها جديدا ، هو الاتجاه إلى دراسة

---

( ١ ) أنظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٧ ، ٢٢٣ .

الأصول ، وإقامة الفقه على قواعد منهجية ثابتة ، من ضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، فكان ذا شخصية مستقلة تماما ، وكان له أثر كبير في توجيه الدراسات الفقهية والأصولية .

هذا عرض تاريخي موجز لعلم أصول الفقه ، كيف نشأ ، وكيف تطور على أيدي الفقهاء ، وإذا كان علم أصول الفقه قد أصبح علما من العلوم الشرعية الحادثة في الإسلام ، والمصطبغة بصبغة عقلية ، فما هو موضوعه ، ثم ماهي غايته التي يدعو إليها ؟

هذه أسئلة تعرض للباحث ، وفيما يلي نحاول الإجابة عليها :

#### ( ٢ ) موضوعه وغايته :

يعرف الهروي علم الفقه بقوله : « وأما علم الفقه ، فهو إثبات الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة لأفعال العباد بالدلائل الشرعية المعينة المفصلة »<sup>(١)</sup> ، ويعرف علم أصول الفقه بقوله : « وإما علم أصول الفقه فمعرفة ما يتوصل به توصلا قريبا إلى استنباط الأحكام الفقهية عن أدلتها »<sup>(٢)</sup> .

ويبين لنا الآمدي<sup>(٣)</sup> في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » معنى الفقه وأصوله :

---

( ١ ) الدر النضيد ، ص ٣ .

( ٢ ) نفس المرجع ، ص ٤ . وقوله : « توصلا قريبا » ، احتراز عن مثل علم النحو والصرف واللغة وغيرها ، فإنها وإن توقفت عليها استنباط الأحكام الفقهية ولكن توقفا بعيدا ، فلا تكون مسائلها من أصول الفقه ( هامش ص ٤ من نفس المرجع ، من تعليقات النعشاني الجلي على الكتاب المذكور ) .

( ٣ ) هو سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي من علماء الشافعية ، توفي سنة ٦٣١ هـ .



يرى الآمدى <sup>(٢)</sup> أنه ينبغي على من يريد تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولا فيكون على بينة فيما يطلبه ، وثانيا أن يعرف موضوعه ، أى ما يبحث فيه هذا العلم ، وذلك تمييزا له عن غيره من العلوم الأخرى . كذلك ينبغي على الإنسان أن يعرف الغاية المقصودة من هذا العلم حتى لا يكون سعيه عبثا ، ثم ينبغي أيضا أن يعرف الأحوال المختلفة التى هى مسائل هذا العلم ليتصور طلبها ، ثم يضيف إلى ذلك كله ضرورة معرفة ما منه يستمد هذا العلم ، مع تصور مبادئه لإمكان البناء عليها .

هذه هى القاعدة المنهجية التى يرى الآمدى ضرورة مراعاتها لمن يريد تحصيل علم من العلوم .

وفىما يختص بعلم أصول الفقه يرى الآمدى أن قولى القائل : « أصول الفقه » قول مؤلف من مضاف وهو ، « الأصول » ، ومضاف إليه ، وهو « الفقه » وطبيعى أنه لا يكن معرفة المضاف قبل معرفة المضاف إليه .

فالفقه فى اللغة عبارة عن الفهم ، ومنه قوله تعالى : « ما نفقه كثيرا مما تقولون » أى لا نفهم ، وقوله تعالى : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » ، أى لا تفهمون ، وتقول العرب « فقهت كلامك » ، أى فهمته .

أما الفقه فى عرف المشرعين فهو : « العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية ، بالنظر والاستدلال » ، فقول الآمدى : « العلم » ، احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ، فليس الظن فقها فى العرف اللغوى والأصولى ، وقوله « بجملة من الأحكام الشرعية » ، احتراز عن العلم بالحكم الواحد أو

---

( ٢ ) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م

١ - ، ص ٨ وما بعدها .

وجدير بالذكر أن الآمدى له عقلية ممتازة ، فهو يلتزم الدقة المنطقية فيما يعرضه من موضوعات الأصول ، وله سعة اطلاع على المذاهب واضحة ، ومنهجية فى البحث نادرة .

الاثنين لا غير ، فإنه لا يسمى في عرف الفقهاء فقها ؛ ولم يقل الأمدى « بالأحكام » فقط لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الأحكام ، ويلزم منه أن مادون ذلك من العلم لا يعتبر فقها ، والامر ليس كذلك ، وقوله « الشرعية ، احتراز عما ليس بشرعى ، كالأمور العقلية والحسية ، وقوله « الفروعية » احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججا ، فإنه ليس فقها في العرف الأصولى ، وإن كان المعلوم حكما شرعيا نظريا ، لكونه غير فروعى ، وقواه « بالنظر والاستدلال ، احتراز عن علم الله تعالى بذلك ، وعلم جبريل ، والنبي عليه السلام فيما علمه بالوحي ، فإن عليهم بذلك ليس فقها في العرف الأصولى ، إذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال .

هذا هو معنى الفقه فيما يرى الأمدى ، أما معنى الأصول (١) : فإن أصل شئ هو ما يستند تحقق ذلك الشئ إليه ، فأصول الفقه : هى أدلة الفقه ، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة فى آحاد المسائل الخاصة . وأما موضوع علم الأصول (٢) ، فموضوع كل علم — كما يقول الأمدى — هو الشئ الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته ، ولما كانت مباحث الأصوليين فى علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها ، على وجه كلى ، كانت هى موضوع علم أصول الفقه .

ومن هذا يتبين أن علم أصول الفقه هو العلم الذى يبحث فى أدلة الفقه وأحوالها وهى ما يستند إليه الفقه ، وهذا يعنى بعبارات أوضح أن علم أصول

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، ١٠ ، ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ، ١٠ ، ص ٨ — ٩ .

الفقه هو العلم الذى يبحث فيما تستند إليه أحكام الشريعة من أصول عامة ، ثم كيفية استنباط الأحكام الشرعية عن هذه الأصول على وجه كلى .

أما الغاية من علم أصول الفقه <sup>(١)</sup> فهي التوصل إلى السعادة : ذلك أن الإنسان متى توصل إلى المعرفة بالأحكام الشرعية وطرق استنباطها ، ثم تحقق بها علما وعملا ، فقد توصل إلى السعادة فى الدنيا وفى الآخرة ، وفى هذا يقول الأمدى مانصه : « وأما غاية علم الأصول ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية ، التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية » .



## الفصل الثاني

### علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية

(١) تمهيد :

ليس غرضنا الحقيقي في هذا الكتاب أن نعرض لعلم أصول الفقه في ذاته ، فذلك ما يختص به الأصوليون ، وإنما غرضنا أن نحدد صلة علم أصول الفقه بالفلسفة وموضوعاتها ومنهجها ، وأن نوضح إلى أي حد استعان الأصوليون في مباحثهم بالمنطق وأقيسته ، ومدى اختلاف الأصوليين في استعانتهم بالمنطق عن المتكلمين والفلاسفة الخالص .

ولهذا الغرض سنعرض بادئ ذي بدء لأوجه استمداد علم أصول الفقه ، وصلته بمباحث المتكلمين المصطبغة بالصبغة الفلسفية ، وبمباحث المناطقة في القياس ، وعلى أي وجه استخدم الأصوليون هذا القياس في مجال الأحكام الشرعية ، وأثر ماتهما لبعضهم من ثقافة فلسفية عميقة في مباحث الأصول على وجه الأجمال .

وجدير بالذكر في هذا الصدد أن الأصوليين كانوا يعيشون في بيئة إسلامية خافلة بأنواع المعارف العقلية من علم الكلام والمنطق والفلسفة ، هذا فضلاً عما تهيأ لكثير منهم من إحاطة بالفلسفة والمنطق ودقائقهما ، ولا ينبغي أن نغفل أثر ذلك كله فيما دونوه في كتبهم من المباحث ، التي وإن كانت شرعية بحته من حيث موضوعاتها ، إلا أنها ، من حيث منهجها وطريقة تدوينها ، مصطبغة بصبغة « فلسفية » ليس إلى إنكارها من سبيل .

ونحن نقول « فلسفية » لأن الفلسفة - في رأينا - ليس لها قيمة كبرى إلا من ناحية « المنهج » ، فمباحث الميتافيزيقا ، وما عداها من العلوم المعيارية ،

لم يعد لها خطر كبير في مجال الفكر الإنساني ، وماتعلبه الفلسفة لنا الآن - أو بتعبير أدق - ما ينبغي أن تعلبه الفلسفة لنا الآن هو « المنهج » ، فبالمنهج وحدة نستطيع أن نضبط أفكارنا ، أن نطرح عن أذهاننا ما استقر فيها من الأوهام ؛ وأن نجعل معيارنا التدقيق فيما يعرض علينا من كلام ، والتروى فيما تصدره من أحكام .

فإذا كان الأمر كذلك ، وكان الأصوليون يعنون بالمنهج عناية كبيرة ، ويدققون النظر فيما يعرض لهم ، في مجال الأحكام الشرعية ، من وقائع جديدة ، تحتاج إلى أعمال الفكر استنباطا ، والتروى في الحكم اجتهادا ، فإنهم بذلك - فيما يبدو لنا - فلاسفة تحليليون ، ولدينا على ما نقول شواهد من نصوص الأصوليين ، دالة على مدى عنايتهم بتحليل الألفاظ من حيث مفهوماتها وما صدقاتها<sup>(١)</sup> ، ودالة على شدة العناية بأمر « المنهج » ، وضبط التفكير ، والوسائل المؤدية إلى صحة الاستدلال ، وعدم الانسياق وراء مبهات الميتافيزيقا ، وهم بذلك - في رأينا - أصدق معبر عن الفلسفة الإسلامية ، من حيث هي فلسفة مرتبطة بالإسلام ، ومستمدة من أحكامه . ولنبدأ أولا في البحث عن أوجه استمداد علم أصول الفقه :

( ١ ) قارن مثلا : الإحكام في أصول الأحكام ، ١ ، ص ١٩ - ٢٠ عند الكلام عن أقسام دلالة اللفظ ، ولاحظ ما يوجبه الآمدى من أن يكون اللفظ ، في دلالة الالتزام ، معنى لازما من خارج ، وأنه عند فهم مدلول اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى هذا اللازم ، وقوله بضرورة امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم ، وهو يذكرنا بما يقرره أصحاب الوضعية المنطقية بصدد تحليل الألفاظ ، وضرورة مطابقتها للواقع ، ولزوم دلالاتها على ما صدقات ، وأن الألفاظ الذي لا تشير إلى « أشياء » فهي فارغة المعنى ، وغرضنا الأساسي من المقارنة هنا إثبات عناية الأصوليين بالتحليل المنطقي الدقيق للألفاظ والعبارات .

( ٢ ) مامنه يستمد علم أصول الفقه :

يرى الآهدى أن علم أصول الفقه يستمد من ثلاثة مصادر هي :

( ١ ) علم الكلام .

( ٢ ) علم العربية .

( ٣ ) علم الأحكام الشرعية .

أما علم الكلام ، فيتوقف علم أصول الفقه ، من حيث العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعا ، على معرفة الله تعالى ، وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك بما لا يعرف إلا في علم الكلام .

وأما علم العربية ، فيتوقف علم أصول الفقه على معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على معرفة موضوعاتها من جهة الحقيقية ، والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والحذف والإضمار ، والمنطوق والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة ، والتثنية ، والإيما . وغيره ، وهي مسائل لا تعرف في غير علم العربية .

وأما الأحكام الشرعية ، فيتوقف علم أصول الفقه عليها إذا عرفنا أن الناظر في علم أصول الفقه هو الناظر في أدلة الأحكام الشرعية ، فلا بد أن يكون عالما بحقائق الأحكام ، ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل ، بضرب الأمثلة ، وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

والواقع أن علم أصول الفقه وثيق الصلة أيضاً بعلم المنطق ، ومنه يستمد ، وإذا كان علم الأصول وثيق الصلة بعلم الكلام من حيث أن بعض المشكلات الكلامية تدخل في نطاق بحث الأصولي ، فإن علم أصول الفقه وثيق الصلة بالمنطق ، من حيث أن الأصولي لا بد له من المعرفة بأقيسة المنطق لأنها الأداة



التي لا غنى عنها له في إرساء قواعده ، واستخلاص الأحكام العامة من الجزئيات ، وإلحاق الفروع بالأصول .

( ٣ ) بين علم أصول الفقه وعلم الكلام :

(١) يرى الأصوليون أنفسهم أن علم أصول الفقه يستند إلى مبادئ كلامية معينة ، كالبحث في الدليل وأقسامه ، والنظر ، والعلم وماهيته ، والحاكم ، هل هو العقل أم النقل ، وهل العقل يحسن ويقبح في مجال الأفعال الانسانية ، والمعرفة بالله تعالى ، وبصفاته وبصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك من المسائل الكلامية .

ويخصص الأمدى في كتابة الإحكام في أصول الأحكام قسماً للكلام عن المبادئ الكلامية التي ينبغي أن يحيط بها الأصولي ، فيقول في هذا القسم مانصه : « إعلم أنه لما كانت أصول الفقه ، هي أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها بما يحوج إلى معرفة الدليل ، وانقسامه إلى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر ، دعت الحاجة إلى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم والظن ، من جهة التحديد والتصوير لا غير .

« أما الدليل فيطلق في اللغة بمعنى الدال ، وهو الناصب للدليل ، وقيل : هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد ، وهذا هو المسمى دليلاً في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلاً إلى علم أو ظن . والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم ، وما أوصل إلى الظن ، فينصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم ، واسم الأمانة بما أوصل إلى الظن .

« وعلى هذا فحده على أصول الفقهاء أنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ،

.....

« وأما حده على العرف الأصولي ، فهو ما يمكن التوصل به إلى العلم

بمطلوب خبري ، وهو منقسم إلى عقلي محض ، وسمعي محض ، ومركب من الأمرين :

« فالأول كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فيلزم عنه العالم حادث .

« والثاني كالنصوص من الكتاب ، والسنة والإجماع ، والقياس .....  
« والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النيذ : النيذ مسكر ، وكل مسكر حرام — لقوله عليه السلام : كل مسكر حرام — فيلزم عنه النيذ حرام .  
« وأما النظر ، فإنه قد يطلق في اللغة بمعنى الإلتظار ، وبمعنى الرؤية بالعين ، والرأفة ، والرحمة ، والمقابلة ، والتفكير ، والاعتبار . وهذا الاعتبار الأخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين .

« وقد قال القاضي أبو بكر <sup>(١)</sup> في حده : « هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً ،

.....

« غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى لا يتجه عليها من الإشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي ، ... ، وهو أن يقال : « النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن ، للنسابة للمطلوب بتأليف خاص ، قصداً لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل ، وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق ، والقاطع والظني ، وهو منقسم إلى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب ، فيكون صحيحاً ، وإلى ما ليس كذلك فيكون فاسداً . وشرط وجوده مطلقاً العقل وانتفاء أضداده من النوم ، والغفلة ، والموت ، وحصول العلم بالمطلوب ، وغير ذلك .

---

(١) هو القاضي أبو بكر الباقلاني ، من متكلي الأشاعرة .

وأما العلم فقد اختلف المتكلمون في تحديده : فمنهم من زعم أنه لا سبيل إلى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء : فمنهم من قال : بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال ، كإمام الحرمين ، والغزالي ، وهو غير سديد ، فإن القسمة ، إن لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه ، فليست معرفة له ، وإن كانت مميزة له عما سواه ، فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا .

« ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضروري ، غير نظري ؛ لأن كل ماسوى العلم لا يعلم إلا بالعلم ، فلو علم العلم بالغير كان دوراً (١) ، ولأن كل أحد يعلم وجود نفسه ضرورة ، والعلم أحد تصورات هذا التصديق ، فكان ضرورياً . وهو أيضاً غير سديد . أما الوجه الأول ، فلأن جهة توقف غير العلم على العلم ، من جهة كون العلم إدراكاً كاله ، وتوقف العلم على الغير ، لامن جهة كون ذلك الغير إداراً كالعلم ، بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه . ومع اختلاف جهة التعريف ، فلا دور ، وأما الوجه الثاني ، فهو مبني على أن تصورات القضية الضرورية لا بد وأن تكون ضرورية ، وليس كذلك ، لأن القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصورات المفردات على نظر واستدلال ، وسواء كانت التصورات ضرورية ، أو نظرية .

« ومنهم من سلك في تعريفه التحديد ، وقد ذكر في ذلك حدود كثيرة ، أبطلناها في « أبقار الأفكار » ، والمختار في ذلك أن يقال : « العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعاني الكلية حضوراً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه .

---

(١) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ، ويسمى الدور المصريح ، كما يتوقف ا على ب وبالعكس ، أو بمراتب ، ويسمى الدور المضمرك كما يتوقف ا على ب ، وب على ج ، وج على ا . (تعريفات الجرجاني ، مادة الدور ، ) .



«نقولنا» صفة، كالجنس له ولغيره من الصفات، وقولنا» يحصل بها التميز، احتراز عن الحياة، وسائر الصفات المشروطة بالحياة، وقولنا» بين حقائق كلية، احتراز عن الإدراكات الجزئية، فإنها إنما تميز بين المحسوسات الجزئية، دون الأمور الكلية. وإن سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن<sup>(١)</sup> في أن الإدراكات نوع من العلم، لم نحتاج إلى التقييد بالكليات.

«وهو منقسم إلى قديم لا أول لوجوده، وإلى حادث بعد العدم. والحادث ينقسم إلى ضروري، وهو العلم بالحادث الذي لا قدرة للكاف على تحصيله بنظر واستدلال. فقولنا» العلم بالحادث، احتراز عن علم الله تعالى. وقولنا» لا قدرة للكاف على تحصيله بنظر واستدلال، احتراز عن العلم النظري، والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح.

وأما الظن فعبارة عن ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع<sup>(٢)</sup>..

تبين إذا كيف يستند علم أصول الفقه إلى مبادئ كلامية معينة، وأنه إذا كانت أصول الفقه هي أدلة الفقه، فإنه يتعين على الأصولي أن يعرف الدليل وأقسامه مما يفيد الظن أو العلم، وذلك لا يتم بدون النظر في الأدلة من حيث هي موصلة إلى العلم، فيلزم الأصولي معرفة الدليل العقلي المحض، والدليل السمعى المحض، والدليل الجامع بين كونه عقليا وكونه سمعيا.

والبحث في الأدلة من حيث كونها موصلة إلى اليقين، يستتبع، كما رأينا عند الآمدي، البحث في صفات الله، وعلمه، وصدق رسوله فيما جاء به، والتميز بين علم الله، وعلم رسوله وملائكته، والمعرفة بالفروق بين العلم القديم والعلم الحادث، وما يتعلق بهذا كله من مباحث تتصل بالكلام والفلسفة والمنطق.

---

(١) هو الشيخ أبو الحسن الأشعري المتكلم المشهور.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١ - ١٥.

(٢) ومن المباحث الأصولية المرتبطة بعلم الكلام ارتباطا وثيقا بمبحث الحكم الشرعى والحاكم .

وإذا كانت أصول الفقه هى أصول الأحكام الشرعية ، فإنه يتعين على الأصولى المعرفة بالأحكام الشرعية ، وما يتعلق بها من بيان شروطها ومصادرها .

والحكم الشرعى كما يعرفه الآمدى <sup>(١)</sup> هو « خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية » ، وقوله : خطاب الشارع ، إحتراز عن خطاب غيره كما أن قوله « المفيد فائدة شرعية » ، إحتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية ، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها .

وكل حكم شرعى يستدعى حاكما ، فمن هو الحاكم ؟

هنا نجد اختلافا بين الأصوليين ، فبعضهم يرى أن الحاكم هو الله ، والبعض الآخر يرى أن الحاكم هو العقل .

وإذا كان الأمر على نحو ما بينا ، فما هى منزلة العقل من الأحكام الشرعية ؟ وهو يستطيع العقل أن يكون حاكما ؟ وهل له أن يحسن ويقبح فى مجال الأفعال الإنسانية ؟ ثم ماهو معنى الحسن والقبح فى الأفعال ؟

كل أولئك مشكلات تعرض للأصولى ، ولا بد من أن يجد لها حولا ، وهى أيضا مشكلات داخلة تماما فى نطاق على الكلام .

أما المعتزلة ، فإنهم يجعلون العقل حاكما ، ويصنفون الأفعال الإنسانية الإرادية ، من حيث الوجوب والتدب والإباحة والكراهية والتحريم ، وفق الحسن والقبح العقليين ، على نحو ما يذكره الآمدى فى الأحكام

بقوله : « . . وأما المعتزلة ، فإنهم قسموا الأفعال الخارجية عن الأفعال الاضطرارية إلى ما حسنه العقل ، وإلى ما قبحه ، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح : فما حسنه العقل ، إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا ، وإن ترجح فعله على تركه ، فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا ، وسواء كان مقصودا لنفسه كالإيمان ، أو لغيره ، كالنظر المفضى إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا . وما قبحه العقل ، فإن التحق الذم بفعله ، سموه حراما ، وإلا فمكروه . وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين <sup>(١)</sup> . »

فالمعتزلة كما رأينا يجعلون العقل حاكما ، ويصنفون الأحكام الشرعية وفق ما يقضى به . والمعتبر عند الأصوليين في تصنيف الأحكام الشرعية هو النقل لا العقل ، فيظهرنا ابن رشد مثلاً في مقدمه كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، على أن المعاني المتأدية من الأحكام الشرعية للكافرين هي بالجملة « إما أمر بشئ ، وإما نهى عنه ، وإما تخيير فيه . والأمر إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمي واجبا ، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفاء العقاب مع الترك سمي ندبا . والنهي أيضا ، إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محروما ومحظورا ، وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق بعقاب بفعله سمي مكروها . فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسا : واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح <sup>(٢)</sup> . »

وفي تصنيف الأحكام الشرعية يقول الأمدى كذلك ما نصه : « وإذا عرف

---

( ١ ) الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

( ٢ ) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ( طبعة محمد علي صبيح

بدون تاريخ ) ، ص ٤ .



معنى الحكم الشرعى ، فهو إما أن يكون متعلقاً بطلب والاقتضاء ، أو لا يكون : فإن كان الأول ، فالطلب إما للفعل أو للترك ، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم . فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الكراهية . وإن لم يكن متعلقاً بطلب الاقتضاء ، فإما أن يكون متعلقاً بطلب التخيير ، أو غيره . فإن كان الأول فهو الإباحة ، وإن كان الثانى فهو الحكم الوضعى ، كالصحة والبطالان ونصب الشيء سبياً أو مانعاً أو شرطاً ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة إلى غير ذلك (١) .

وإذا كان المعتزلة يجعلون العقل حاكماً في مجال الأحكام الشرعية، ويصنفون الأحكام من ناحية الوجوب والندب والحظر والكراهية والإباحة وفق ما يقضى به العقل من حسن أو قبح ، فإن الإشاعة ، ومن تابعهم وأخذ عنهم ، يخرجون العقل من هذا المجال ، ولا يجعلون له منزلة كتلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة :

---

( ١ ) الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٣٧ ؛ ولا بأس من أن نذكر أمثلة توضح المعاني المتأدية من الأحكام الشرعية :

فالواجب ما يتعلق العقاب بتركه ، كالصلاة والصوم والزكاة وما إليها من الواجبات الشرعية ؛ والمحظور أو المحرم ، ما يتعلق العقاب بفعله ، ويكون فعله سبياً للذم شرعاً ، كالزنا ، وشرب الخمر ، وأكل الميتة ولحم الخنزير ، وغير ذلك من المحرمات الشرعية ؛ والمندوب هو ما يكون فعله أولى ، ولا عقاب على تركه ، ويندرج تحته السنن ، مثل استخدام السواك ؛ والمكروه هو ما يكون تركه أولى ولا عقاب على فعله ، مثل لطم الوجه بالماء في الوضوء ؛ والمباح وهو ما لا يتعلق بفعله وتركه ثواب أو عقاب .

فالأشاعرة<sup>(١)</sup> يقولون بأنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع ، وثبوت الحكم يكون بالشرع لا بالعقل ، والعقل غير موجب ولا محرم ، فإذا كان الأمر كذلك يكون الفعل المأمور به حسناً لأن الشرع أمر به ، ولا يكون مأموراً به لأنه حسن ، والفعل المنهى عنه يكون قبيحاً لأنه منهى عنه ، ولا يكون منهيّاً عنه لأنه قبيح ، والحاكم هو الشارع ، ولا دخل للعقل ، وإنما العقل لا يخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعي .

والى مثل ذلك يذهب الغزالي في كتابه « المستصفى » ، فهو يرى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ، وأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع ، وهو بهذا يتفق مع الأشاعرة ويخالف المعتزلة<sup>(٢)</sup> .

ويتفق سيف الدين الأمدى مع الأشاعرة كذلك ، فهو يذكر في كتابة الأحكام بعدد مسألة الحاكم مانصه : « أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع »<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً ، وجعلوه مميزاً بين الحسن والقبح ، في مجال الأحكام الشرعية ، وكان الأشاعرة قد جعلوا الله حاكماً ، ولم يثبتوا قدرة العقل على التحسين والتقبيح ، فإن الحنفية قد توسطوا بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد ، فقالوا إن للعقل مدخلاً في معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها

( ١ ) انظر : الشيخ محمد عبد الرحمن عبيد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٤٤ ، وقارن أيضاً الأحكام للأمدى ، ص ١ ، ص ١٣٠ .

( ٢ ) الغزالي : المستصفى في أصول الفقه ، طبعة المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

( ٣ ) الأحكام في أصول الأحكام ، ص ١ ، ص ١١٣ ، وهناك تعريفات كثيرة لهذه الأصول ، من ص ١١٣ - ١٣٥ لمن يريد زيادة في هذا الشأن .

قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى ، لجميع المأمورات فيها حسن آخر ، ثبت بكونه مأمورا به ، وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان - مع كونه حسنا في نفسه ، لأنه إذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكرا للنعم بتوحيده وتصديقه - حسن أيضا لكونه مأمورا به (١) .

هذه صورة لمشاركة الأصوليين في مباحث الكلام ، يتبين منها إلى أي حد ينبغي أن يكون الأصولي ذا دراية بالمباحث الكلامية .

إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن بحث الأصولي في الأدلة وأقسامها ، وما يترتب على ذلك من البحث في ذات الله وصفاته ، وصدق رسوله فيما جاء به ، والحاكم ، وما يتعلق بالحسن والقبح في الأفعال ، وغير ذلك من المسائل المشتركة بين الكلام وأصول الفقه ، ليس الغرض منه هذه المسائل «في ذواتها» ، وإنما يختلف علم الكلام عن علم أصول الفقه ، وإنما يبحث الأصولي في هذه المسائل وأشباهها من حيث هي متصلة بعلمه ، ومن حيث هي مبادئ يرتقى بها إلى غيرها من مباحث علمه .

(٣) ويحسن بنا مادنا بصدد الإبانة عن صلة علم أصول الفقه بعلم الكلام أن ننبه إلى أن المتكلمين أنفسهم من معتزلة وأشاعرة قد شاركوا في البحث في علم أصول الفقه ، وخاضوا في المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي هي موضوع الفقه ، ولهم في ذلك مصنفات لها قيمتها الكلامية والأصولية ، فيها تحقيق للقواعد الأصولية على نحو منطقي ، وميل ظاهر إلى الاستدلال العقلي .

يقول ابن خلدون في مقدمته عند الكلام في أصول الفقه : « وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه ، أمل في رسالته المشهورة ، تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ ، وحكم العلة المنصوصة من القياس ،



ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد ، وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضا كذلك ، إلا أن كتابه الفقهاء فيها أمس بالفقه ، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد ، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية ، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن ، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقته ، (١) .

ويقول ابن خلدون بعد ذلك : « وجاء أبو زيد الدبوسي (٢) ، من أئمتهم (يقصد من أئمة المتكلمين) فكتب في القياس بأوسع من جميعهم ، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه ، وكملت صناعة أصول الفقه بكامله ، وتهذبت مسائله ، وتمهتت قواعده ، وعنى الناس بطريقة المتكلمين فيه .

« وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب « البرهان » للإمام الحرمين (٣) ، والمستصفي (٤) ، وهما من الأشعرية ، وكتاب « العهد » لعبد الجبار (٥) ، وشرحه « المعتمد » لأبي الحسين البصري (٦) وهما من المعتزلة ، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة ، فحلل من المتكلمين المتأخرين وهما : الإمام نضر الدين بن الخطيب (٧) في كتاب

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة بولاق ١٢٨٤ هـ ، ص ٣٨٠ .

(٢) هو الإمام عبيد الله بن عمر أبو زيد الدبوسي المتوفى ببخارى سنة ٤٣٠ هـ .

(٣) هو الإمام الحرمين أبو المعالي الجويني العالم الأصولي والمتكلم المشهور ، توفى سنة ٤٧٨ هـ ، ودفن ببيسابور .

(٤) هو الإمام أبو حامد الغزالي ، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ؛ وشهرته تغنى عن التعريف به .

(٥) هو القاضي عبد الجبار المعتزلي ، من كبار المعتزلي .

(٦) هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي ، توفى سنة ٤٣٦ هـ .

(٧) هو الإمام نضر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

المحصل ، ، وسيف الدين الآمدي <sup>(١)</sup> في كتاب « الإحكام » ، واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج : فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل ، ..... وأما كتاب الإحكام للآمدي ، وهو أكثر تحقيقاً في المسائل ، فإخضه أبو عمرو بن الحاجب <sup>(٢)</sup> في كتاب المعروف بالمختصر الكبير ، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم ، وعنى أهل المشرق والمغرب به وبمطالعة وشرحه ، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن من هذه المختصرات <sup>(٣)</sup> .

من هذا يتبين أن المتكلمين قد شاركوا في علم أصول الفقه ، وكانوا في مشاركتهم هذه متأثرين بفنونهم ومقتضى طرائقهم في البحث من استدلال منطقي ، واتجاه إلى التجريد العقلي . أضف إلى هذا أن المتكلمين قد ربطوا مباحث علمهم بمباحث الأصول ، بحيث تكون المعرفة بالكلام ومباحثه مبادئ لا غنى عنها بالنسبة للأصولي .

وإذا كان من المسلم به أن علم الكلام قد امتزج بالفلسفة وتأثر بأنظارتها ، فإن امتزاج علم الكلام ( بصورته عند المتأخرين من المتكلمين الذين استعانوا بالفلسفة ومزجوها بعلمهم ) بعلم أصول الفقه ، من شأنه أن يجعل علم أصول الفقه متأثراً ضمناً بالفلسفة ، ويبدو التأثير بالفلسفة أوضح ما يكون في استخدام الأصوليين للبراهين والحجج العقلية ، وبعبارات أخرى ، في استخدام المنهج ، دون مزج لموضوعات الفلسفة بموضوعات الأصول . وهذا يقودنا إلى الحديث عن صلة علم أصول الفقه بالمنطق وأقيسته ، وفيما يلي توضيح ذلك :

( ١ ) هو أبو الحسن علي الملقب بسيف الدين الآمدي ، توفي سنة ٦٣١ هـ .

( ٢ ) هو الفقيه أبو عمرو بن الحاجب المالكي ، توفي سنة ٦٤٦ هـ .

( ٣ ) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٨٠ .

### ( ٣ ) بين علم أصول الفقه وعلم المنطق :

يعتمد علم أصول الفقه على المنطق اعتمادا ظاهرا ، شأنه شأن بعض العلوم النظرية الأخرى عند المسلمين ، إذ تعتمد هذه العلوم على المنطق كأداة ، ولذلك نجد الغزالي في كتابه « المستصفى » يشير إلى أهمية المنطق بالنسبة لعلم أصول الفقه ، ويقدم لكتابته هذا بمقدمة طويلة في علم المنطق ، يرى أنه لا غنى عنها للباحث في الأصول (١) .

وإذا كان علم أصول الفقه يبحث في أدلة الفقه ، فلا بد من أن يكون الأصولي عارفا بأنواع الأدلة والحجج ، وإذا كان علم أصول الفقه يبحث في استنباط الأحكام الشرعية عن تلك الأدلة ، فلا بد من أن يكون الأصولي عارفا بطرائق الاستنباط المختلفة ، ولا يخفى أن المعرفة بأنواع الأدلة وأقسامها ، وطرائق الاستنباط من موضوعات المنطق .

أضف إلى ما تقدم أن الأصوليين أرادوا - في بعض مباحثهم - أن يستدلوا على ما يثبت بالشرع من طريق العقل لتقويته وتعظيمه ، كما استدل علماء الكلام على مسائل الاعتقاد بأدلة عقلية ، وهذا أيضا لا يتسنى للأصولي إلا إذا كان ذا درية بالمنطق وبراهينه على اختلاف أنواعها .

وموضوع علم أصول الفقه قواعد كلية يتوصل بها الأصولي إلى استنباط مسائل الفقه الفروعية ، فكيف يكون ذلك ؟

علم أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها توصلا قريبا إلى استنباط مسائل الفقه (٢) ، والقواعد جمع قاعدة ، وهي قضية كلية تشتمل على أحكام جزئيات موضوعها ، وطريق التوصل بهذه القواعد إلى استنباط الفقه من أدلتها التفصيلية أن تجعل الدليل التفصيلي موضوعا وحاله محمولا ، فيضير

( ١ ) قارن : المستصفى ، ١٢ ، ص ١٠ .

( ٢ ) قارن : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٧ وما بعدها .

( ٢ - ٨ علم الكلام )



بذلك قضية صغرى ، وتجعل القاعدة المأخوذة من علم الأصول كبرى لها عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الأول من القياس الاقتراني (١) بأن يقال :

أقيموا الصلاة أمر بإقامة الصلاة .

وكل أمر يفيد وجوب المأمورية .

∴ أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة . والصلاة مأمور بها ، وكل مأمور به واجب ، فالصلاة واجبة .

وهذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت في الاستدلال عليها إلى القاعدة القائلة : كل أمر يفيد وجوب المأمور به ، التي هي كبرى الدليل ، وهي قاعدة أصولية .

على أن الأصوليين قد اشترطوا أنه لا بد في صحة هذه القاعدة التي هي كبرى الدليل من قيود ، وهي : كل مأمور به بأمر غير منسوخ ، ولا معارض براجح ، أو مساوٍ ، فهو واجب ، وقواعد الأصول المتعلقة بالقيود والشرائط ، وإن لم يتوصل بها نفسها ، لكن يتوصل بها لها من دخله في ثبوته ، وبذلك يكون الأصولي هو العارف بالقواعد الباحثة عن الأدلة ، وعن المرجحات ، وعن صفات الاجتهاد .

---

( ١ ) القياس الاقتراني ، هو ما لا يكون دين النتيجة ولا تقييدها مذكورا فيه بالفعل ، كقولنا : الجسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، ينتج الجسم محدث ، فليس هو ولا تقييده مذكورا في القياس بالفعل ( التعريفات للجرجاني : مادة « القياس الاقتراني » ، وهو تقيض القياس الاستثنائي ، وهو ما يكون عين النتيجة أو تقييدها مذكورا فيه بالفعل ، كقولنا : إن كان هذا جسما فهو متحيز ، لكنه جسم ، ينتج أنه متحيز . وهو يعينه مذكور في القياس ، أو لكنه ليس بمتحيز ، ينتج أنه ليس بجسم ، وتقييده قولنا إنه جسم مذكور في القياس .

واعتماد الأصول على القياس أمر واضح ، ويسمى قياس الأصول بالقياس الشرعي لاستخدامه في مجال الأحكام الشرعية ، وبه يستنبط الأصولي الأحكام الشرعية عن أدلتها .

ومن المباحث الهامة في القياس الشرعي وأقسامه ، ما قدم به ابن رشد الفيلسوف لكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، وهو كتاب في الفقه ، ويحسن أن نقف على آراء ابن رشد في هذا الصدد :

يقول ابن رشد ما نصه : « إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما إقرار ، وأما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور إن طريق الوقوف عليه هو القياس ، وقال أهل الظاهر : القياس في الشرع باطل ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له . ودليل العقل يشهد بثبوته ( يقصد ثبوت القياس في مجال الشرع ) ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناس غير متناهية ، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى ،<sup>(١)</sup> .

ويعرف ابن رشد القياس الشرعي قائلا : « وأما القياس الشرعي فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم ، أو لعلامة جامعة بينهما ، ولذلك كان القياس الشرعي صنفين : قياس شبه ، وقياس علة ، والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام<sup>(٢)</sup> أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص ، فيلحق به

( ١ ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٢ .

( ٢ ) يشير ابن رشد هنا إلى اللفظ الخاص الذي يراد به العام عند الأصوليين ، فقوله تعالى مثلا : « ولا تقل لها أف » ، يفهم منه ضمنا تحريم ضرب الوالدين ، وليس هذا قياسا ، لأن تحريم الضرب ينهم من دلالة اللفظ ( نفس المرجع ،

غيره ، أعنى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما ، لا من جهة تنبيه اللفظ ، لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس ، وإنما هو من باب دلالة اللفظ ، وهذان الصنفان يتقاربان جدا ، لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به . وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا . فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد ، والصداق بالمصاب فى القطع ، وأما إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم ، فمن باب الخاص أريد به العام . فتأمل هذا فإن فيه غموضا . والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرية أن تنازع فيه . وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع ، والذى يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب ، (١) .

ويبدو أن استخدام الأصوليين للمنطق الأرسطاطاليسى قد انتشر وأصبح مألوفا بعد القرن الخامس الهجرى ، وربما توصل الشافعى إلى فكرة القياس ، وكذلك غيره من الأصوليين الأوائل قبل انتقال المنطق اليونانى إلى المسلمين ، بل ربما كان اكتشاف القياس الفقهى نتاجا خالصا للعقلية الإسلامية قبل عصر الشافعى ، فإن استخدام الرأى فى مجال الأحكام الشرعية عرف منذ عهد النبى والصحابة ، ويؤيد هذا الرأى ابن خلدون حيث يقول : « ثم نظرنا فى طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منها ، فإن كثيرا من الوقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة ، فمأسوها بما ثبت ، والحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين ، حتى يغلب الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا



شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس<sup>(١)</sup> ويؤيد هذا الرأي كذلك العالم الأصولي  
نفر الإسلام الپزدوى ، فهو يرى أن القياس الشرعى كان أصلاً من الأصول  
التي استخدمها الصحابة ، فيقول ما نصه : « هذا مذهب عامة أصحاب النبي عليه  
السلام ، وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضى الله عنهم  
أجمعين ، فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأى على الأصول الشرعية لتعدية  
أحكامها إلى ما لا نص فيه مدرك من مدارك أحكام الشرع لاجته لإثباتها  
إبتداءً ، (٢) .

ويؤيد الپزدوى رأيه في أن القياس يستند إلى مصدر إسلامي ، بآيات  
وأحاديث نحو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار ، (٣) ، ويرى أن  
الاعتبار هنا هو رد الشيء إلى نظيره ، وأما في السنة فالأخبار أكثر من أن  
تخصى ، منها رواية معاذ حين بعثه رسول الله إلى اليمن ، قال له بم تقضى ؟ قال :  
بما في كتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال أقضى بما قضى به رسول  
الله ، قال : فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟ قال : اجتهد برأى قال :  
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله (٤)

واستخدام النبي وصحابته للرأى وللقياس أمر : أشهر من أن يخفى على  
عاقل ميمز<sup>(٥)</sup> ، على حد تعبير الپزدوى ، « وإن طعن طاعن فيهم فقد ضل عن  
سواء السبيل ونابد الإسلام ، (٦) .

(١) مقدمه ابن خلدون ، ص ٣٧٨ .

(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين الپزدوى : الأصول ، بهامش كشف  
الأسرار لعبد العزيز البخارى ، ١٣٠٧ هـ ، ٣ ، ص ٩٩٠ .

(٣) سورة الحشر ، آية ٢ .

(٤) أصول الپزدوى بهامش كشف الأسرار ، ٣ ، ص ٩٩٥ .

(٥) نفس المرجع ، ٣ ، ص ١٠٠٠ .

(٦) نفس المرجع ، ٣ ، ص ١٠٠١ .

وبعد ذلك نجد الغزالي في القرن الخامس الهجري قد استخدم المنطق الأرسطي في مباحث الأصول ، على نحو ما يظهرنا عليه في كتابه «المستصفى» و «معيار العلم» ، وسار على نهجه الأصوليون المتأخرون بعد القرن الخامس الهجري في الاعتماد على المنطق في مباحث الأصول .

وقد وضع لنا الغزالي في كتابه «المستصفى» كيف يمكن للأصولي استخدام صور البرهان في مجال الفقه وضرب لذلك أمثلة ، ولا بأس من أن نقف مع الغزالي عند بعض ما يعرضه في هذا الشأن :

فالبرهان — كما يقول الغزالي <sup>(١)</sup> عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا ، بشرط مخصوص ، فيتوحد بينهما نتيجة ، وليس يتحد نمطه ، وإنما له ثلاثة أنماط أساسية :

فالنمط الأول من أنماط البرهان على ثلاثة أضرب أولها مثل قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم أن كل جسم حادث .  
ومن الفقه قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلزم أن كل نبيذ حرام .

فاذا كانت المقدمات قطعية سمينها برهانا ، وإن كانت مسلمة سمينها قياسا جدليا ، وإن كانت مظنونة سمينها قياسا فقهيًا .

والنظم الثاني من هذا النمط في البرهان ، هو أن تكون العلة حكما في المقدمتين ، مثاله قولنا : الباري تعالى ليس بجسم لأن الباري غير مؤلف ، وكل جسم مؤلف ، فالباري تعالى إذاً ليس بجسم . فهنا ثلاثة معان : الباري ، والمؤلف ، والجسم ، والمكرر هو المؤلف فهو العلة ، وتراه خبرا في المقدمتين وحكما ، بخلاف المسكر في النمط الأول ، إذ كان خبرا في إحداها ، مبتدأ في الأخرى . ووجه لزوم النتيجة منه : أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما أتفق

---

(١) قارن : المستصفى ، ج ١ ، ص ٣٨ — ٤٢ .

عن الآخر فهما متباينان ، فالتأليف ثابت للجسم ، منتف عن البارى ، تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارى التقاء ... ، وهذا النظم هو ما يعبر عنه الفقهاء بـ « الفرق » <sup>(١)</sup> إذ يقولون : الجسم مؤلف ، والبارى غير مؤلف وخاصيته هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية سالبة ، وأما النظم الأول فإنه ينتج النفي والإثبات جميعا .

وأما النظم الثالث من النمط الأول ، فهو أن تكون العلة مبتدأ فى المقدمتين ، وهذا ما يسميه الفقهاء « نقضا » ، وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة ، مثاله قولنا : كل سواد عرض ، وكل سواد لون ، فيلزم منه أن بعض العرض لون وفى الفقه لو قلت : كل بر مطعوم وكل بر ربوى ، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوى .

ووجه دلالة أن الربوى والمطعوم شيان حكما بهما على شيء واحد وهو البر فالتقيا عليه ، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما خاصا ، وإن لم يكن عاما ، فأمكن أن يقال : بعض المطعوم ربوى ، وبعض الربوى مطعوم .

والنمط الثانى من أنماط البرهان التى يتحدث عنها الغزالى ما يعرف بنمط « التلازم » <sup>(٢)</sup> ، ويشتمل على مقدمتين : الأولى تشتمل على قضيتين ، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما ، إما بالإثبات حتى تستتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها ، ومثال هذا النمط قولنا : إن كان العالم حادثا فله محدث ( فهذه مقدمة ) ، ومعلوم أنه حادث ( وهى المقدمة الثانية ) ، فيلزم منه أن له محدثا ، ومثال هذا النمط من الفقه قولنا : إن كان الوتر يودى على الراحلة بكل حال فهو نقل ، ومعلوم أنه يودى على الراحلة ، ثبت أنه نقل .

---

(١) لاحظ أن الأصوليين يسمون أنواع القياس المنطقية تسميات خاصة بهم

(٢) يعرف هذا النمط عند المناطقة بـ « القياس الشرطى المتصل » .



أما النمط الثالث ، فهو — فيما يذكر الغزالي — ضد ما قبله ، والمتكلمون يسمونه « السبر والتقسيم »<sup>(١)</sup> ، والمنطقيون يسمونه « الشرطي المنفصل » ، وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم إما قديم وإما حادث ( وهذه مقدمة ، وهي قضيتان ) ، والثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة ، وينتج فيه أربع تسليمات ، فإننا نقول : لكنه حادث فليس بقديم ؛ لكنه قديم ، فليس بحادث ؛ لكنه ليس بحادث ، فهو قديم ؛ لكنه ليس بقديم فهو حادث .

وعلى هذا النحو استخدم الغزالي ومن بعده من الأصوليين القياس في مجال أصول الفقه . ومن أبرز من ألف في أصول الفقه بعد الغزالي ، ووسع مباحث القياس<sup>(٢)</sup> ، سيف الدين الآمدي ( + ٥٦٣١هـ ) ، ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالي والآمدي قد هذبا مذاهب المتقدمين وأضافا إليها الشيء الكثير ، بحيث لم يدعاً للتأخرين من علماء الأصول مجالاً للاجتهاد والاستنباط . وفي رأينا أن الآمدي أعلى مقاماً من الغزالي في هذا الفن ، وأكثر منه اطلاعاً على المذاهب ، شرعية كانت أو عقلية ، كما أنه مولع بتفريعات المذاهب إلى حد يدعو إلى الإعجاب ، مما يدل على استيعاب كامل لهذه المذاهب ، وله شخصية بارزة ، وطريقة منهجية في معالجة مسائل الأصول ، وفي رأينا أن كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » يحتاج إلى دراسة متخصصة متعمقة ، تضع صاحبها في الموضع اللائق به في تاريخ الفكر الإسلامي .

---

( ١ ) قارن أيضاً : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٢١٦ وما بعدها ، والسبر في اللغة الاختبار ، ومنه المسبر الذي يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار ، وفي الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا ، والتقسيم هو أن العلة إما كذا أو كذا .

( ٢ ) أنظر مباحث القياس عند الآمدي في الجزء الرابع من كتابه الإحكام ، ص ٢ وما بعدها ، ويتحدث فيه عن أقسام القياس وأنواعه ، وحجية القياس ، واختلاف الآراء فيه ، والاعتراضات الواردة عليه ، والاستدلال وأنواعه ،

على أنه ينبغي أن نلاحظ أن استخدام الأصوليين للقياس في مجال أصول  
الفقه إنما هو في موضوعات « شرعية » ، والقياس عندهم « لا بد فيه من دليل  
من كتاب أو سنة في حكم الأصل المقيس عليه » ، فالقياس مستند إلى ذلك  
الدليل «<sup>(١)</sup> » ، وبهذا يختلف استخدامهم له عن استخدام المناطقة والفلاسفة .  
( ٤ ) بين أصول الفقه وعلى الخلاف والجدل :

ويرتبط علم أصول الفقه بعلمين آخرين هما علم الخلاف وعلم الجدل :  
أما علم الخلاف فيظهرنا ابن خلدون<sup>(٢)</sup> على أن الفقه المستنبط من الأدلة  
الشرعية قد كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم  
خلافًا كان لا بد من وقوعه، وأتسع ذلك الخلاف إتساعًا عظيمًا ، وكان للمقلدين  
أن يقلدوا من شاء من أولئك المجتهدين .

ثم لما انتهى الأمر إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار ، وكانوا يمكن  
من حسن الظن بهم ، أقصر الناس على تقليدهم ، ومنعوا من تقليد سواهم  
لذهاب الاجتهاد وبصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده بمرور الزمان ،  
واقتراب من يقوى على سوى هذه المذاهب الأربعة ، وأصبحت هذه المذاهب  
الأربعة أصولًا لليلة الإسلامية<sup>(٣)</sup> .

هذا ، وقد جرى خلاف بين المتمسكين بالمذاهب الأربعة ، والآخذين

---

== والاجتهاد وما يتعلق به ، وغير ذلك من الموضوعات ، إلى آخر الجزء الرابع  
الذي ينتهي ص ٣٨٩ ، وهي فيما نعلم أوسع ما كتب عن القياس في علم أصول  
الفقه .

( ١ ) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٤ .

( ٢ ) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٨١ .

( ٣ ) يقصد بهذه المذاهب الأربعة : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي ،  
المعبول بها عند جمهور المسلمين إلى اليوم ، وهي التي كتب لها البقاء والتغلب على  
سواها من مذاهب أهل السنة ، كذهب سفيان الثوري بالكوفة ، والحسن البصري ==

بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت  
بينهم المناظرات فكل يصحح مذهب إمامه على أصول صحيحة وطرائق قوية  
يحتج بها على مذهبه الذي قلده وتمسك به ، وجرت هذه المناظرات في مسائل  
الشريعة كلها ، وفي كل باب من أبواب الفقه .

== بالبصرة ، والأوزاعي بالشام والأندلس وغيرهما ، وابن جرير الطبري وأبي ثور  
بيغداد ، وداود الظاهري في كثير من البلدان ، وغير ذلك من مذاهب فقهاء  
الأمصار .

وأقدم المذاهب الأربعة هو المذهب الحنفي ، وصاحبه الإمام أبو حنيفة النعمان  
( ٨٠ — ١٥٠ هـ ) وكان منشأ المذهب في الكوفة ثم انتشر في سائر بلاد العراق  
ويقال لأصحابه أهل الرأي ، لأن الحديث كان قليلا بالعراق ، فاستكثروا من القياس  
ومهروا فيه . ويليه في القدم مذهب الإمام مالك بن أنس ( ٩٣ — ١٧٩ هـ ) ،  
ويقال لأصحابه أهل الحديث ، نشأ المذهب بالمدينة ثم انتشر في الحجاز والبصرة  
ومصر وبلاد إفريقيا والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى والسودان . أما المذهب  
الشافعي فهو نسبة إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي ( ١٥٠ — ٢٠٤ هـ ) ، أخذ  
عن مالك ثم استقل بمذهب خاص ، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق ،  
وانتشر مذهبه بمصر حين انتقل إليها . وأما المذهب الحنبلي فهو نسبة إلى الإمام  
أحمد بن حنبل الشيباني ( ١٦٤ — ٢٤١ هـ ) ولد ببغداد ، وأخذ عن الشافعي ،  
وظهر المذهب الحنبلي أول ما ظهر ببغداد ثم شاع في بلدان أخرى ، واسكنه أقل  
شيوعا من المذاهب السنية الأخرى ، ومذهبه — على حد تعبير ابن خلدون — بعيد  
عن الاجتهاد ، وأصابعه في معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض .

وقد استقرت المذاهب السنية الأربعة التي أشرنا إليها في مصر بصورة نهائية  
منذ عصر الظاهر بيبرس البندقداري الذي أبطل غيرها من المذاهب ، على نحو ما  
يذكر المقرئ في خطه ( المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، مطبعة النيل  
١٣٢٦ هـ ، ج ٤ ، ص ١٦١ ) . وانظر في تفصيل ما سبق : أحمد تيمور باشا : نظرة  
تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة ، المطبعة السلفية ١٣٥١ هـ ، ص ٥ — ٨٠٧ ،



فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك ، وأبو حنيفة يوافق أحدهما ،  
وتارة يكون بين مالك وأبي حنيفة ، والشافعي يوافق أحدهما ، وتارة بين  
الشافعي وأبي حنيفة ، ومالك يوافق أحدهما .

وكان في تلك المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم  
ومواقع اجتهدهم .

وكان هذا الصنف يسمى بـ « الخلافات » ، أو علم الخلاف<sup>(١)</sup> .  
ولابد لصاحب علم الخلاف من أن يكون عارفا بالقواعد التي يتوصل بها  
إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد ، إلا أن المجتهد يحتاج إليها  
للاستنباط ، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من  
أن يهدمها المخالف بأدلتها .

ويمكن القول كذلك بأن « علم الخلاف هو علم يقتدر به على حفظ  
الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية ،  
وإيراد الشبه ، وقوادح الأدلة »<sup>(٢)</sup> ، والخلاف إما مجيب بحفظها وضعا شرعا ،  
أو سائل يهدم ذلك<sup>(٣)</sup> .

وأما علم الجدل فهو أعم من الخلاف ، فإنه علم يتوصل به إلى حفظ  
أى وضع أو هدمه باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات<sup>(٤)</sup> .  
ويعرف ابن خلدون علم الجدل بقوله : « هو معرفة آداب المناظرة التي

---

( ١ ) يقال إن أول من وضع علم الخلاف الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي  
المتوفى سنة ٤٣٠ هـ .

( ٢ ) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ١٠ .

( ٣ ) نفس المرجع ، ص ١٠ .

( ٤ ) نفس المرجع ، ص ١٠ .

تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا ، وكل واحد من المناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ، ومنه ما يكون صوابا ، ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما ، يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول ، وكيف يكون حال المستدل والمجيب ، وكيف يسوغ له أن يكون مسئولا ، وكيف يكون مخصوصا منقطعا ، ومحل اعتراضه أو معارضته ، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال ، ولذلك قيل فيه : إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال ، التي يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه ، كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره ، <sup>(١)</sup> .

ومما سبق كله يتبين لنا أنه حين وقعت المناظرات بين مقلدى المذاهب الفقهية ، احتاج كل واحد منهم إلى قواعد معينة يحتج بها على مذهبه الذي قلده ، ومن أوجه الخلاف بين المذاهب ، نشأ علم الخلاف ، واستعان المتناظرون من أرباب المذاهب أيضا بمجبع المنطق في وضع أو هدم الآراء المتعلقة بمذاهبهم فنشأ الجدل ، ولا يخفى أن أرباب الخلاف والجدل يعتمدون تماما على المنطق وبراهينه في مناظراتهم الفقهية .

## أهم مراجع القسم الثانى

### ١ - المراجع العربية :

- ١ - ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بولاق ، ١٢٨٤ هـ .
- ٢ - ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مطبعة محمد على صبيح ( بدون تاريخ )
- ٣ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الله ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٥ - أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م .
- ٦ - أحمد تيمور باشا : نظرة تاريخية في حدوث المذاهب ، الأربعة الحنفى والمالكية والشافعية والحنبلية ، المطبعة السلفية ١٣٥١ هـ .
- ٧ - الأمدى ( سيف الدين ) : الإحكام فى أصول الأحكام ، مطبعة المعارف ١٣٢٢ هـ - ١٩١٤ م .
- ٨ - اليزدوى ( فخر الإسلام ) : أصول الفقه ، بهامش كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى ، ١٣٠٧ هـ .
- ٨ - الشهانوى : كشف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .
- ٩ - الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٠ - الساوى : البصائر النصيرية فى علم المنطق ، مع تعليقات الشيخ محمد عبده ، المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ - ١٨٩٨ م .
- ١١ - الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .



- ١٢ — الغزالي : معيار العلم ، مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ .
- ١٣ — محمد عبد الرحمن عبد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول  
القاهرة ١٣٤١ هـ .
- ١٤ — مصطفى عبد الرازق ( الأستاذ الأكبر ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة  
الإسلامية ، ١٣٦٣ هـ = ١٩٤٤ م .
- ١٥ — الهروى ( الحفيد ) : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة  
١٣٢٢ هـ .
- ١٦ — كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، أصدرته وزارة الأوقاف ،  
القاهرة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م .

### ث — المراجع الأجنبية :

- ( 1 ) Goldziher : Le dogme et la Loi de L'Islam. ( Traduction  
Française, 1920 ) .
- ( 2 ) Macdonald ( D. B. ) : Development of Muslim Theology,  
jurisprudence and Constitutional Theory, (New york 1926).
- ( 3 ) Cohen & Nagel : An Introduction to Logic and Scientific  
Method, ( New york 1924 ).

# القسم الثالث

---

## في التصوف الإسلامى أبحاث متفرقة

---

الفصل الأول : في الدراستين السيكولوجية والإبستمولوجية للتصوف الإسلامى .

الفصل الثانى : (١) الناحية الأخلاقية في التصوف الإسلامى .

(٢) ذو النون المصرى والهيروغليفية .

(٣) فكرة « الوقت » عند الصوفية .





## الفصل الأول

### في الدراستين السيكولوجية والابستمولوجية

#### للتصوف الإسلامي

- ١ -

### سيكولوجية التصوف<sup>(١)</sup>

يختلف التصوف كذهب باختلاف الأديان ، ولكنه من الوجهة النفسية ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً . ومن العسير جداً أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية ، أما من الوجهة السيكولوجية فمن الممكن تعريفه تعريفاً عاماً فنقول إنه سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة .

ولما كان التصوف حالات وجدانية خاصة ، فإن دراسته من الوجهة السيكولوجية تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الإستبطاني في علم النفس ، ومن ثم فهي دراسة صعبة للغاية . والمتصوف حين يعبر عن حالاته الوجدانية الخاصة بعد زوالها يقوم بعملية تذكر للماضي القريب ، والقدرة على الوصف والتحليل والتذكر تختلف قوة وضعفاً باختلاف الأفراد .

وقد يعتمد بعض المتصوفة إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية الخاصة بطريقتي الرمز<sup>(٢)</sup> ، فتغلب على عباراتهم صيغة الإبهام والتعقيد ، كما تكون

---

(١) بحث نشر بمجلة علم النفس ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٤٩ .

(٢) يعرف هذا النوع من الرمزية بالرمزية الصوفية (Le symbolisme mystique) وقد أشار الشيخ أبو العباس أحمد الشهير بزروق صاحب كتاب قواعد التصوف إلى أسباب الرمز في القاعدة رقم ١٩٦ فيقول «الداعي إلى = (٩٢ — علم الكلام)

اللغة أداة عاجزة عن التعبير عن الوجدانيات تعبيراً صادقا ، وقد يحدث أحيانا أن يختلف اثنان من المتصوفة في التعبير عن حالة وجدانية معينة اختلافا لفظيا .

وإلى جانب هذه الصعوبات نلاحظ أن عبارات المتصوفة تحمل عادة معنيين ، أحدهما لغوي ظاهر ، وهو ما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر ذوقي باطن ، وهو ما يستفاد بواسطة التحليل والتعمق ، والوصول إلى المعنى الذوقي الباطن أمر شاق للغاية .

وقد تصادفنا بعض الحالات النفسية المعقدة جداً عند المتصوفة وهذه الحالات يصعب إدراك كنهها أو الإحاطة بمفهوماتها ، فهي لا تنطبق على عالم الواقع ولا يمكن إخضاعها للتجريب العلني أو التحليل النفسي ، ومن هذه الحالات الكشف والإلهام والعلوم الدنية التي يتحدث عنها المتصوف .

هذا وترتبط دراسة التصوف ارتباطاً وثيقاً بعلم كثيرة منها علوم الدين والعقائد واللغة والأدب والتاريخ والاجتماع والفلسفة ، وللتصوف نواحيه الدينية والأدبية والفنية والتاريخية والاجتماعية والفلسفية .

غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن استخدام المنهج الموضوعي وحده في مثل هذه الدراسات لا يكفي ، فمن الواجب أن يسير المنهج الموضوعي جنباً إلى جنب مع المنهج الإستبطاني . فعبارات المتصوفة التي أودعوها في كتبهم ليست — كما يقولون هم أنفسهم — مما يكتب أو يرخص بإيداعه في الكتب <sup>(١)</sup> ،

---

== الرمز قلة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت ، أو قصد هداية ذي فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهداً له ، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم ، أو دمج كثير المعنى في قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته أو إلقائه في النفوس أو الغيرة عليه أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه .  
( ١ ) أنظر مثلاً كتاب إحياء علوم الدين للغزالي طبعة مصطفى البابي الحلبي ،

فإذا اعتبرنا ألفاظ المتصوفة ظواهر سيكولوجية خارجية مستقلة دون التفات إلى مضمونها الشعوري، وما يحيط به من ظروف وملابسات خاصة، فقد تقع في أخطاء عليية كالحكم على المتصوف بأنه مصاب بالذهان (Psychosis) في حين أنه يكون غير فاقد للاستبصار (Insight) ويستطيع أن يقوم بعملية استبطان (Introspection) يصف بواسطتها ما سبق أن عاينه خلال الأزمات النفسية التي مر بها .

ولقد حاولت في هذا المقال أن أرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذي يسلكه المتصوف بوجه عام . ولما كنت قد عرفت التصوف بأنه حالات وجدانية خاصة فإن هذه الحالات — كما يبدو لي — ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا بحيث ينتقل المتصوف من حالة إلى أخرى . كذلك فكرت في أن أصنف هذه الحالات بحيث أجعل بينها ارتباطا منطقيا وثيقا، وأردت بذلك أيضا أن أخضع التصوف لقانون سيكولوجي عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم .

( ١ ) ولعل أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هي ما تسمى بحالة الاستعداد النفسي الصوفي ، والاستعداد النفسي الصوفي قد ينشأ عن الإيحاء الخارجي أو الذاتي ، وقد ينشأ نتيجة للظروف الخاصة التي يمر بها الفرد في حياته ، وغالبا ما تكون الصدمات النفسية عاملا هاما في ظهور هذا الاستعداد النفسي للتصوف<sup>(١)</sup> .

وهذا الاستعداد النفسي هو فترة تحضير هامة تسبق التصوف ، وهو التربة التي تنمو فيها الحالات الوجدانية الصوفية . وينبغي أن نلاحظ أن هذا النوع من الاستعداد يظل كامنا غامضا في الفرد إلى أن تتاح له فرصة الظهور، وقد يظهر نتيجة للتأمل والتفكير الفلسفي في حقيقة الكون ومصير الإنسان .

---

( ١ ) راجع كتاب المنقذ من الضلال في الكلام عن طريق الصوفية .



ويتحدث الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية سلوكه لطريق الصوفية ، ولعل في عباراته ما يوضح لنا حالة الاستعداد النفسى للتصوف فهو يقول : « ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أهدت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافى الأحوال ، فلم أزل أتفكر فيه مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفولى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل ، وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل ... ثم يعود الشيطان فيقول هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال ... فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر ... وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما واحدا تطيبها لقلوب المختلفين إلى فكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا أستطيعها البتة ، ثم أورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى شربة ولا تنهضم لى أكلة . وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فلا سبيل إلى العلاج إلا أن يتروح السر من الهم الملم ، ثم لما أحسست بعجزى وسقط اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له . .

ومن هذا يتبين لنا كيف نشأت النزعة إلى التصوف عند الغزالي (١) ،  
فهى كما رأينا وليدة القلق النفسى ومحاسبة النفس الإنسانية حسابا دقيقا ،  
ولقد رأينا كيف كانت الأزمات النفسية العنيفة التى عاناها الغزالي عاملا مهما  
فى التزامه طريق التصوف ، تلك الأزمات ، التى وصفها وصفا دقيقا كالكآبة  
والحزن وما ترتب عليهما من فقد الشهية وضعف القوى الجسمية والنفسية .

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك مرحلة هامة تسبق التصوف وهى  
التي سميناهم بمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى ، وهذه المرحلة تتركب من عدة  
حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف  
من أشياء مجهولة ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات  
أخرى مبهمه غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك  
طريق التصوف .

ومن ثم فمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى هى حالة وجدانية مركبة تبدأ  
بنوع من القلق النفسى وتنتهى بنوع من الاستقرار النفسى ، وقد تسيطر على  
المتصوف شهورا طويلة .

## ( ٢ ) العاطفة الصوفية وتكوينها :

بعد أن يعرف الصوفى فناء الدنيا يلتمس لنفسه حياة أخرى خالدة سعيدة  
ملیئة بالخير والحق والجمال . عندئذ يقبل على العبادة متشوقا إلى الله . وعبادة  
الصوفية تقوم على الطاعة ، والطاعة تقوم على أساس المحبة ، والمحبة هى مفتاح  
الأسرار الإلهية . وطريق الصوفية على اختلافهم يقوم بوجه عام على أساس  
الزهد - وهو مقام من مقامات النفس - والرياضة الروحية والمجاهدة النفسية .  
والحب الصوفى هو الحالة الوجدانية التى تصدر عنها سائر الحالات

---

( ١ ) هناك وجه شبه كبير بين الإمام الغزالي وبين القديس أوغسطين  
فى التزامهما طريق التصوف .

الأخرى، وهو المحور الرئيسى الذى تدور حوله موضوعات التصوف الإسلامى والمسيحى على السواء .

والحب الصوفى عاطفة تمر بمراحل مختلفة متصلة ، وهذه العاطفة هى حالة شعورية مصحوبة بنشاط متواصل متتابع نتيجة استعداد وجدانى خاص يجعل الصوفى يقوم بسلوك معين إزاء هدفه وهو الوصول إلى الله وإدراك حقيقة الكون ، وبما يذكر أن هذه العاطفة مكتسبة وتنمو بتأثير البيئة التى يعيش فيها المتصوف كالحلوة ومجالس الأذكار أو الاجتماعات التى ينظمها الصوفية أو الأديرة التى يعيش فيها المتصوفة المسيحيون . فهذه البيئات هى بمثابة العوامل التى تعمل على تنمية العاطفة الصوفية وتقويتها . أضف إلى ذلك ما يقوم به الصوفية أنفسهم من التفكير المتصل والتأمل العميق والتجارب الانفعالية المختلفة .

ومن ثم نستطيع أن نقول إن مرحلة الاستعداد النفسى الصوفى تتحول إلى مجموعة ميول قوية مشعور بها نحو هدف معين ، وقد تكون هذه الميول مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة ، كما يتكيف سلوك المتصوف تبعاً لاتجاه هذه الميول . وبما ينبغى أن نقرره بهذا الصدد هو أن العاطفة الصوفية من نوع خاص فهى من العواطف التى تتخذ المثل العليا موضوعاً لها .

هذا وقد حاول أحد الصوفية <sup>(١)</sup> أن يحلل هذه العاطفة الصوفية بأن تتبع مراحلها المختلفة ، فذهب إلى أن لها تسعة مظاهر ، أولها الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبة ، ثم إذا قوى هذا الميل أصبح ولعاً ، فإذا اشتد وزاد سمي صباية ، ومعنى الصباية أن يسترسل القلب فى حب . يحب ، وبعد ذلك يكون الشغف ، ثم إذا استحكم الشغف فى النفس وأخذها عن سائر الأشياء عرف بالهوى ، ثم يشتد فيصبح غراماً ، ثم حبا ، فإذا هاج الحب بحيث يفنى المحبوب

---

(١) انظر كتاب الإنسان الكامل فى معرقة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم

ابن ابراهيم الجيلانى ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ص ٤٨ .



عن نفسه سمي ودا ، ثم إذا طفح الود بعد ذلك أصبح عشقا ، وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه ، وهذا هو آخر مقامات الوصول .

وعما يراه أيضا <sup>(١)</sup> أن العاشق إذا امتحق وانطمس يفنى منه الاسم ثم الوصف ثم الذات ، فلا يبقى عاشق ولا معشوق ، وحيث يظهر العاشق بالصورتين ويتصف بالصفتين ، فيسمى بالعاشق كما يسمى بالمعشوق .

وهذا الكلام ، على إبهامه وغموضه ، يستفاد منه أن الحب الصوفي يتخذ عدة مظاهر تختلف قوة وضعفا ( يلاحظ أيضا أنه قد يختلف الصوفية في التعبير عن هذه المظاهر لفظا ) ، كما أن العاطفة الصوفية قد تتطور أحيانا بحيث يشعر المتصوف بأنه عاشق ومعشوق في آن واحد ، ويدولى أن هذا راجع إلى انعدام شعور الشخص بالآنا ، ويطلق الصوفية على الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص شعوره بالآنا حالة الفناء ، وهي في اصطلاحهم عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها ، وتعد هذه الحالة آخر مقامات الوصول .

## سيكولوجية التصوف

عرفت التصوف من الناحية السيكولوجية في مقالى السابق<sup>(١)</sup> بأنه سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة . وقلت إن دراسة هذه الحالات تعتمد اعتماداً كبيراً على الاستبطان ، وأن بعض الصوفية يعتمدون إلى الرمز والإشارة للتعبير عن هذه الحالات .

وذهبت إلى أن أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هي حالة الاستعداد النفسى الصوفى ، وهي المرحلة التى تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف من أشياء مجهولة ومحاولة استكناه الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله تعالى . ومعنى هذا أيضاً أنها تتحول إلى مجموعة من الميول القوية المشعور بها نحو هدف معين ، وتلك الميول تكون عادة مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة ، كما تكون هذه الميول من القوة بحيث تكيف سلوك المتصوف وتوجهه توجيهاً خاصاً .

هذا وتكون هذه الميول مع تعيين هدفها هو ما سميت به بتكوين العاطفة الصوفية<sup>(٢)</sup> ، وهو المرحلة الثانية من مراحل التصوف .

---

( ١ ) بحث نشر بمجلة علم النفس ؛ مجلد ٥ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٥٠ .

( ٢ ) عدد ٢ مجلد ٥ من مجلة علم النفس — أكتوبر ١٩٤٩ .

اقصد بكلمة عاطفة فى مقالى السابق انها اتجاه او ميل يفيد معنى الاستعداد والتأهب لسلوك الطريق العمل فى التصوف . اما الكلام عن العاطفة الصوفية بمعنى انها قد تستأثر أحياناً بجميع مشاعر الشخص فتسمى تارة بالحب ، وتارة بالعشق او الهوى ، فذلك معنى آخر يتحدث عنه الصوفية فيما يسمى بالأحوال والمقامات . وليلاحظ القارىء أيضاً أن مرحلتى الاستعداد النفسى الصوفى وتكوين العاطفة الصوفية هما مرحلتان وجدانيتان سابقتان على التصوف بصورته العملية .

٣ — ثم حين تقوى العاطفة الصوفية ( أى الاتجاه والميل نحو التصوف )  
يقبل المتصوف على سلوك طريق الصوفية بصورة عملية .

والصوفي السالك إلى الله تعالى هو بمثابة المسافر فى طريق طويل مليء  
بالأخطار حافل بالمشقات والأهوال . وكما يلزم على المسافر فى هذا الطريق  
التعرف عليه وكيفية السير فيه بإرشاد خير عارف ، كذلك يلزم على المتصوف  
السالك فى طريق الله أن يسترشد بهدى خير عارف بهذا الطريق . ومن هنا يقبل  
الصوفية على أشياخهم بغية إرشادهم إلى طريق الله وكيفية سلوكه .

وتقوم العلاقة بين المريد <sup>(١)</sup> والشيخ على أسس نفسية ، ولا بد للمريد  
حين يقبل على شيخه من صفات نفسية معينة يتصف بها ، وآداب مخصوصة  
يتأدب بها . كذلك من شروط الطريق أن يفضى المريد إلى شيخه بدقائق  
أحوال نفسه ، كأن يعرض أمامه مشاكله الخاصة به ، وما يعاينيه فى حياته .  
الوجدانية من آلام ، وما يعتريه من مخاوف وشكوك ، وما ينتابه من  
اضطرابات نفسية مختلفة . وفى ذلك يقول السهروردي : «إن المريد متى انطوى  
ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصريحاً أو تعريضاً يصير على باطنه منه  
عقدة فى الطريق ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول ، ومن الأدب أن  
لا يدخل فى صحبة الشيخ إلا بعد عليه بأن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه ، وأنه أقوم  
بالتأديب من غيره ، ومتى كان عند المريد تطلع إلى شيخ آخر لا تصفو صحبته  
ولا ينفذ القول فيه ولا يستعد باطنه لسراية حال الشيخ إليه ، فإن المريد كلما  
أيقن تفرد الشيخ بالمشيخة عرف فضله وقويت محبته ، والمحبة والتآلف هى

---

(١) كلمة مريد مشتقة من الإرادة . والمريد على موجب الاشتقاق من له  
إرادة . والإرادة عند الصوفية هى ترك ما اعتاد عليه الناس من ركون إلى الشهوة  
واتباع للهوى ، وإخلاق إلى العقلة . فصار ترك هذه الصفات الذميمة دالاً على  
الإرادة والتارك لها مزيدياً . راجع الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، طبعة مصطفى  
البابى الحلبي . ١٣٣٠ هـ ، ص ٩٢ .



الواسطة بين الشيخ والمريد ، وعلى قدر قوة المحبة تكون سراية الحال ، <sup>(١)</sup> والشيخ في حقيقة الأمر طيب نفساني بارع . فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها ، ويعتمد على الإيحاء في معالجة كثير من الأمراض النفسية .

والشيخ حين يتعرف إلى نفسيات مريديه وأتباعه يستطيع أن يرسم لكل واحد منهم طريقاً خاصاً به في رياضاته ومجاهداته ، وإلى ذلك أشار الغزالي بقوله : «والشيخ المتبوع الذى يطلب نفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغي ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص ، وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكتهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد ، وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة ويدن على ذلك رياضته ، <sup>(٢)</sup>

وقبل أن نتكلم عن المجاهدة النفسية التي يلجأ المتصوف إليها لتصفية نفسه من شوائب الحس ، وتنقيتها من أدران المادة ، ينبغي أن نشير هنا إلى ذلك التصنيف السيكولوجي الذي ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية ، وهذا التصنيف له أهمية كبرى من حيث الدراسة السيكولوجية للتصوف .

يرى الصوفية أن في الإنسان أربع قوى هي : النفس والروح والقلب والسر ، ولكل قوة وظيفة معينة وفيما يلي تعريف هذه القوى :

---

( ١ ) راجع كتاب عوارف المعارف للسهروردي طبعة مصطفى البابي الحلبي

بهاشم الإحياء ١٣٣٤ هـ ، ج ٤ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

( ٢ ) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، ج ٣ ، ص ٥٣ -

النفس عند الصوفية شر محض إذ أنها مركز الشهوات ، وهى أيضا محل الأخلاق المذمومة فى الإنسان . ومثال الأخلاق المذمومة عند الصوفية الكبر والغضب والحقد والحسد وقلة الاحتمال . ومعالجة هذه الأخلاق المذمومة أشق بكثير من مقاساة الجوع والعطش والسهر وما إليها من ضروب المجاهدة البدنية .

ولقد أورد الغزالى فى تعريفه للنفس ما نصه: « يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان ، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها » (١)

ويقول القشيري فى الرسالة « نفس الشيء فى اللغة وجوده ، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس لفظ الوجود . . . . . إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا ( أى ذو علة وهى الصفة الذميمة ) من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله » (٢)

وفى اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربى : « النفس ما كان معلولا من أوصاف العبد » .

أما الروح عند الصوفية فهى محل الأخلاق الحمودة ، وهى بذلك على العكس من النفس التى هى محل الأخلاق المذمومة . يقول القشيري « محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس » (٣) والروح عند الصوفية هى مبدأ الحياة ، وهى لطيفة نقية متحررة من سلطان النفس وأغلال الحس . ويعزو الصوفية جميع مظاهر الإنسان الحيوية إلى الروح .

---

( ١ ) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالى ج ٣ ، ص ٣ ، ٤ .

( ٢ ) راجع الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٤٤ .

( ٣ ) راجع الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

ويرى الغزالي أن الروح من أمر الله تعالى ومن ثم عجزت العقول والأفهام عن أن تدرك كنهها . وكذلك أيضا ترى كثيرا من الصوفية بمسكون عن الكلام في ماهية الروح باعتبار أنها من أمر الله .  
أما فيما يختص بالقلب عند الصوفية فهو محل المعرفة ومركزها ، ولقد بين الغزالي كيف يكون القلب مركزاً للمعرفة بأن ضرب مثالا محسوسا رائعا فقال : « لو فرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعالم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله » (١) .

ويقول الأستاذ رينولد نيكولسون : « والصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة في الصدر ، بل يعنون به جوهرأ لطيفا غير مادي تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة . . . ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حجبته تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصي وحب الذات . . . ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق » (٢)

---

( ١ ) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ -

( ٢ ) راجع كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٨٠



ومن هذا يتبين لنا أن القلب عند الصوفية هو وسيلة من وسائل الإدراك<sup>(١)</sup> وهو لا يكون قادراً على الإدراك إلا حين يكون صافياً نقياً من شوائب الحس . وبالمداومة على الذكر والمراقبة يخلو القلب من كل شيء عدا الله فيصفو ويشرق وتتفجر فيه ينابيع المعارف الإلهية والعلوم الدنية .  
أما السرفيذهب الصوفية إلى أنه مركز المشاهدة أو الشهود . يقول القشيري « ومن ذلك السر ... وأصولهم تقتضي أنها محل المشاهدة ... وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر أطف من الروح ، والروح أشرف من القلب »<sup>(٢)</sup> .

ويتحدث الصوفية عن السر أحيانا بمعنى أنه ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق في الأحوال . ويطلق لفظ سر السر يزاء ما لا إطلاع عليه لغير الحق تعالى يقول ابن عربي في الاصطلاحات « سر السر ما انفرد به الحق عن العبد » .

ومما سبق كله يتبين لنا أن الصوفية يعتبرون النفس مركزاً للشهوات والأفعال المذمومة ، والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة ، والقلب محلاً للمعرفة ، والسر محلاً للمشاهدة .

ولكن ما هي العلاقة التي تربط بين هذه القوى ؟  
الواقع أننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ أنها ذات تأثير متبادل فهي مرتبطة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً وثيقاً .  
ويبدو لي أن الصوفي يترقى عادة في أحواله ومقاماته من حال النفس إلى

---

( ١ ) يشير بعض الصوفية إلى قوة أخرى في الإنسان هي العتمل ويختلفون في تحديد معناها . والغالب أنهم يريدون بالعقل القوة المدركة للعلوم التي تكتسب بطريق البحث والاستدلال ، في مقابل القوة المدركة للعلوم التي تأتي بطريق الكشف المباشر وهي القلب .

( ٢ ) الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

حال القلب ، ومن حال القلب إلى حال الروح ، ومن حال الروح إلى حال السر ، ويكون هذا الترقى لاشعوريا في جميع مراحلها . فالصوفي بعد أن يجاهد نفسه بإزالة دواعي شهواتها ، تزول عنها الانفعالات والاضطرابات النفسية التي تقتلبها من حين إلى آخر ، فتسكن وتطمئن ، ومتى سكنت النفس واطمأنت صفت وأشرق ، وإرتقت إلى حال القلب ، ثم بعد أن يمتلئ القلب بنور الإيمان ، ويظفر بصدق اليقين ، يرتقى إلى حال الروح . وينبغي أن نلاحظ أن القلب يتوسط بين النفس والروح ، فهو خاضع لكليهما متأثر بهما ، وقد تغلب عليه صفات النفس تارة ، ثم تغلب عليه صفات الروح تارة أخرى . ثم حين تقوى الروح وتشرق أنوارها ، وينبجج نور اليقين ، تنعم الروح بالمشاهدة ، ومتى كان لها الشهود فقد ترقى من حال الروح إلى حال السر .

٤ - والآن وقد تحدثنا عن التصنيف السيكولوجي لقوى الإنسان وما سكاته النفسية ، نعود فتحدث عن المجاهدة النفسية التي هي أول ما يأخذ به المتصوف نفسه عند إقباله على طريق الصوفية .

لما كانت النفس بحسب ما يرى الصوفية مصدر القبيح من الأفعال والأخلاق فهي العدو الأكبر يجب محاربتها ، ويعرف جهاد النفس عند الصوفية بالجهاد الأكبر .

وللنفس خواطر ترد على الصوفي وتسمى عندهم عادة بالهواجس<sup>(١)</sup> . والخاطر الذي يرد من قبل النفس يكون داعيا إلى إتباع الشهوة أو إستشعار السكر أو ما هو من خصائص النفس . يقول الجنيد « إن النفس إذا طالبتك بشيء ألحت فلا تزال تعاودك ولو بعد حين حتى تصل إلى مرادها ويحصل مقصودها إلا أن يدوم صدق المجاهدة ثم أنها تعاودك وتعاودك »<sup>(٢)</sup> .

---

( ١ ) راجع تعريف الخاطر في التعريفات للجرجاني -

( ٢ ) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ -

والنفس بهذا المعنى الذى أشار إليه الجنيد أمانة بالسوء<sup>(١)</sup> .  
وهذه الخواطر والهواجس التى تعاود الصوفى لا تسكن إلا بالمجاهدة  
النفسية . لذلك يشترط فيمن يقبل على التصوف أن يتخلص فى أول أمره من  
هذه الهواجس بالمجاهدة ، ومن ثم حفلت كتب الصوفية ببيان طرائق المجاهدة  
النفسية وأصولها .

والمجاهدة النفسية مرحلة هامة من مراحل التصوف . والنفس هى بمثابة  
السجن وانطلاق الصوفى من هذا السجن رهن بتحرره من شوائب الحس  
ومخالفته لهواه . ورد فى اصطلاحات ابن عربى فى تعريف المجاهدة : هى حمل  
النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال ، .  
وأورد القشيرى فى الرسالة عن أبى على الروذبارى : إعلم أن أصل المجاهدة  
وملاكمها<sup>(٢)</sup> فطم النفس عن المألوفات ، وحملها على خلاف هواها فى عموم  
الأوقات ، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير ، انهماك فى الشهوات ،  
وامتناع عن الطاعات ، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبجها بلجام  
التقوى ، وإذا حرنت عند القيام بالمواقفات يجب سوقها على خلاف الهوى ،  
وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها ، فما من منازلة أحسن عاقبة  
من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن وتحمد نيرانه برفق ، فإذا استحللت شراب  
الرعوننة ، فضاقت إلا عن إظهار مناقبها ، والتزين لمن ينظر إليها ويلاحظها ،  
فمن الواجب كسر ذلك عليها وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها من حقارة

---

( ١ ) يلاحظ أن الصوفية قسموا النفس من هذه الناحية السيكولوجية الى ثلاثة  
أقسام : النفس المطمئنة ، وهى التى سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات ،  
والنفس اللوامة ، وهى التى لم تسكن بعد ، والتى تلوم صاحبها عند تقصيره ، وتدفع عنه  
الشهوات ، والنفس الأمانة ، بالسوء وهى التى تدعن للشهوة فتعاود الإنسان من حين  
الى آخر داعية له بالإقبال على الشهوات والمعاصى .

( ٢ ) ملاك الشيء ، بكسر الميم ، ما يقوم به الشيء .



قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها ، وجهد العوام في ترفية الأعمال ، وقصده الخواص إلى تصفية الأحوال ، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير ومعالجة الأخلاق والتقى عن فسافسها صعب شديد ، (١) .

ومن هذا يتبين لنا تصور الصوفية لمعنى النفس ، فهم يصورونها دائماً بصورة التمرد والعصيان . كما أنهم يدعون دائماً إلى مخالفتها إذ أنها لا تدعو الإنسان إلا إلى الشر . ولقد بالغ بعض الصوفية من أمثال الملامية في لوم النفس وتقريعها . وتنقسم المجاهدة الصوفية إلى قسمين : الأول ، وهو المجاهدة البدنية كالجوع والسهر والعطش وما إليها ، والثاني ، وهو المجاهدة النفسية التي ترمى إلى ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية بمعالجة آفات كالرياء والحقد والحسد والكبر وما إليها . ومجاهدة النفس بهذا المعنى الأخير أشق بكثير جداً من المجاهدة بالمعنى الأول ، إذ أن الجوع والسهر والعطش أمور قد يقدر عليها الكثير من عامة الناس في حين أن محاسبة النفس ومراقبتها من الناحية الأخلاقية من شأن الخواص الذين قويت إرادتهم فصارت طوعاً لهم .

والتأمل في أقوال الصوفية يرى أن مجاهدته النفس عبارة عن تأمل باطن للنفس الإنسانية لتعرف عيوبها وآفات ، ثم علاج لهذه الآفات والعيوب علاجاً يقوم على أسس سيكولوجية وبيولوجية في آن واحد . إذ أن من أصول المجاهدة كما رأينا الجوع والسهر وكبت الغرائز (١) ، وتواضع الصوفية على أن كل مجاهد بدنية لا بد وأن تنشأ عنها أحوال نفسية معينة ، وهذا يوضح لنا تماماً أثر الظواهر البيولوجية في الظواهر السيكولوجية .

(١) الرسالة القشيرية ص ، ٤٩ .

(٢) راجع معنى الكبت في كتاب مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ص ١٥٢ - ١٥٣ . ويلاحظ أننا نستخدم معنى الكبت في المجال الصوفي بما يخالف المعنى الذي يذهب إليه فرويد ، إذ أن الكبت عند فرويد هو قمع لاشعوري في حين أن المتصوفة يطلقون لفظ الكبت ويريدون به القمع الإرادي .

وحياة الصوفي عبارة عن كفاح مستمر . وهذا الكفاح ينشأ عن الصراع بين الميول والعواطف والنزعات التي لا توافق المبادئ الأخلاقية وبين القيم الروحية السامية التي يصبو المتصوف إلى تحقيقها . وأساس المجاهدة هو قمع هذه الميول والنزعات . وهذا القمع ( repression ) يكون قمعاً شعورياً إرادياً . وبما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ، أن سلوك المتصوف في المجاهدة النفسية هو سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف ( inhibition ) ، وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره . ويدولى أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإِعلاء ( sublimation ) للغرائز الإنسانية . ولقد اهتم الصوفية بالجانب السيكولوجى والأخلاقى من السلوك الإنسانى ، وتوصلوا إلى قواعد هامة فيما يختص بالسلوك ، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للاتصاف بالسكال الأخلاقى .

## الادراك المباشر عند الصوفية<sup>(١)</sup>

التصوف<sup>(٢)</sup> هو صفاء النفس البشرية ، وهو تربية روحية وفلسفة عملية ، أساسها المعرفة بالله أولاً وآخراً . والمتصوف هو ذلك الشخص الذى استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهوانه ليتحرر من سلطان البدن ، وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده .

ويتدرج الصوفى فى رياضته الروحية من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل إلى إدراك الله سبحانه وتعالى إدراكاً مباشراً مصحوباً بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية .

وهذه الحالات السيكولوجية التى يعانىها المتصوف حتى يصل إلى الإدراك المباشر تبدأ أولاً بالقلق النفسى أو الشك كما نجد عند الغزالي فى الإسلام والقديس أوغسطين فى المسيحية ، ومصدر هذا القلق هو الصراع بين الشهوة والعقل من جهة والتأمل الفلسفى فى الكون من جهة أخرى . وهذا الشك شك منهجى إذ سرعان ما تتبعه الراحة النفسية أو راحة الإيمان .

ثم أهم ما يعانى به المتصوف بعد ذلك هو الحب الإلهى أو العشق الصوفى ، وهو من الأهمية بحيث أن بعض الصوفية اعتبره مفتاحاً لكل العلوم والمعارف مثل فريد الدين العطار — وهو من شعراء الفرس المتصوفة — حين يقول<sup>(٣)</sup> .

---

( ١ ) نشر هذا البحث بمجلة علم النفس التى يصدرها الدكتور يوسف مراد والدكتور مصطفى زيور ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٤٩ م ،

( ٢ ) Le Mysticisme

( ٣ ) راجع كتاب التصوف وفريد الدين العطار للدكتور عبد الوهاب عزام بك



أكر علم همه عالم بخوانى جوبى عشق أزان حرفى ندانى  
فإن تقرأ علوم الناس ألفا بلا عشق فما حصلت حرفاً  
وليس العشق فى حد ذاته منهجاً للوصول إلى المعرفة ولكنه حالة  
وجدانية من حالات النفس تسبق الإدراك المباشر عند غالبية المتصوفة .

هذا ويقول ابن خلدون فى مقدمته عن مجاهدة المتصوف لنفسه : « ثم إن  
هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والإطلاع  
على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ( أى صاحب الحس العادى )  
إدراك شئ منها . وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر  
إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه  
وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر ( أى ذكر الله ) فإنه كالغذاء لتسمية الروح ،  
ولا يزال فى نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً ويكشف حجاب الحس وهو عين  
الإدراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدنية والفتح الإلهى ،  
وهذا الكشف يعرض لأهل المجاهدة فيدركون به من حقائق الوجود  
ما لا يدرك سواهم . »

وعلى ذلك فالعلوم الدنية التى تأتى أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع  
حجاب الحس هى معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها ، ثم هى بالتالى معرفة  
لحقائق كل موجود ، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها ،  
وهى معرفة يقينية كشفية .

ولقد فرق الصوفية بين نوعين من المعرفة ، فهناك معرفة تكتسب بالتجربة  
والاستنباط ، وأخرى تكتسب بواسطة الكشف ، وهى كما رأينا تعرف  
عندهم بالعالم الدنى <sup>(١)</sup> . كذلك يجب أن نفرق هنا بين نوعين من الإدراك

---

(١) Intuitive knowledge لاحظ أيضاً ما ذكره البارون كرادى فى  
كتابه « الغزالي » طبعة Alcan باريس ١٩٠٢ ص ٢٠٥ ، ٢٠٨ بهذا الصدد ، فهو =

المباشر فهناك إدراك عقلي مباشر كما عند ديكارت وإدراك وجداني مباشر وهذا ما نجده عند المتصوفة .

فقول ديكارت أنا أفكر إذن فأنا موجود قضية حدسية يقينية ، وبقينها آت من البداهة ، لأنني أدرك إدراكاً عقلياً مباشراً أنني موجود باعتباري كائناً مفكراً *res cogitans* ، ويطلق ديكارت على هذا النوع من الإدراك لفظ *intuition* أي الحدس ، ويقابله *Dédution* أي الاستنباط .

أما الإدراك الوجداني المباشر فهو نوع من الإلهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة وهو نتيجة لتلك الأزمات النفسية والحالات الوجدانية التي يعانيها المتصوف ، ويطلق الصوفية عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف *intuition* وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينية <sup>(١)</sup> .

ولقد ذهب الأستاذ محمود الخضيرى فى مقال له ( مجلة علم النفس عدد فبراير ١٩٤٦ ) إلى أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة الاصطلاح *intuition* فى استعمال الصوفية هو لفظ « الذوق » الذى يقابل بالألمانية *Erlebnis* .

والواقع أن هذه كلمة غير دقيقة لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف ، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً من مناهج الوصول إلى المعرفة ، وسأورد فيما يلى بعض ما يثبت ذلك من النصوص :

ورد فى اصطلاحات محي الدين بن عربى أن « الذوق هو أول مبادئ .

---

يفرق بين نوعين من المعرفة إحداها *Connaissance sensible* وأخرى صوفية *Connaissance mystique* فالأولى طريقها العقل والتجربة ، والثانية طريقها الكشف المباشر *Intuition directe* وهذه الأخيرة لا يمكن التعبير عنها فى أغلب الأحيان .

( ١ ) يلاحظ أن الصوفية يعتمدون على منهج الإستبطان *Introspection* فى علم النفس لوصف حالتهم الشعورية .

### التجليات الإلهية (١) . .

وفي اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين الكاشي السمرقندي أن  
« الذوق هو أول شهود الحق بالحق . . . فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود  
يسمى شرباً فإذا بلغ النهاية يسمى ربا . . وهو أيضا ما أورده التهانوي في  
كشف اصطلاحات الفنون .

وورد في كتاب عوارف المعارف للسهروردي ما نصه (٣) « الذوق إيمان  
والشرب علم والرى حال » .

كذلك ذهب صاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف إلى أن الذوق  
حالة يتبعها الشرب ثم الرى، ويقصد بالذوق ذوق المعاني الناشئة عن الصفاء (٤) .  
ومن هذا كله نفهم أن الذوق هو حالة وجدانية ، أو هو حال يترقى منه  
المتصوف إلى غيره ، وليس بذلك النوع من الإدراك المباشر الذي هو نهاية  
ما يصل إليه المتصوف .

وأورد الشعرائي في الميزان عن محي الدين بن عربي في الفتوحات ما نصه:  
« من علامة العلوم الدنية أن تمجها العقول من حيث إنكارها ، ولا يكاد  
أحد من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق ، وذلك لأنها تأتي  
أهلها من طريق الكشف لا الفكر » .

وورد في الباب : الثالث والسبعين من الفتوحات « ثم إذا وصل العبد إلى  
معرفة الله تعالى فليس وراء الله مرمى ولا مرقى فهناك يطلع كشفاً ويقينا على

---

( ٢ ) Divine manifestations

( ٣ ) عوارف المعارف للسهروردي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بهامش  
الإحياء ، ١٣٣٤ ص ٤٠٥ .

( ٤ ) راجع أيضاً ما ذكره الأستاذ رينولد . ١ . نيكولسون في تعلق له ورد  
في ترجمته لكتاب ترجمان الأشواق لابن عربي، لندن ١٩١١ ، ص ٧٥ ، ٨٣ .



### حضرات الأسماء الإلهية (١) ،

ونفهم من هذا أن الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة يقابله الفكر ، وأن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم الدنية ما دمنا لا نستطيع التعبير عنها للناس بالألفاظ العادية ، وفي ذلك يقول ابن عربي أيضا في التديرات الإلهية : « فإن عرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية فاعرض عنه وقل له مجابوا : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ .. فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل فقل له هذا مثل ذاك ، .

وهذا حق فكيف يمكن أن تثبت حلاوة العسل إلا إذا تذوقنا العسل ؟ كذلك كيف يمكن أن تثبت أن هناك علوما لدنية إلا إذا سلكنا طريق المتصوفة أنفسهم ؟

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن العلوم الدنية آتية من طريق الكشف (٣)

---

( ١ ) كتاب الميزان ص ٢٨ ، ٢٩ . القاهرة ١٩٢٥ .

( ٢ ) التديرات الإلهية لمحي الدين بن عربي ، طبعة نيرغ ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

( ٣ ) موضوع العلوم الدنية هو الذات الإلهية . ويعرف قاموس English

في علم النفس ال Intuition بأنه معرفة المتصوف للذات الإلهية ، وهي المعرفة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ العادية ، وهي أيضاً المعرفة التي سبق أن بينا أن منهجها الكشف . ويرى نيكولسون أن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة جنوسيس ( gnosis ) التي معناها العلم بلا واسطة الناشء عن الكشف والشهود : راجع كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٧٤ . ويذكر الدكتور توفيق الطويل في كتابة التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٤٣ ، ٤٤ ما نصه ( وقد جرى =

وإثبات وجودها لا يكون إلا بالنوق . ومن هذا يتضح لنا الفرق الدقيق بين اللفظين .

لذلك فإن من الأدق أن تترجم كلمة intuition في استعمال الصوفية بالكشف .

---

== الصوفية على القول بالعلم الذى يحىء عن طريق الكشف فى مقابل العلم الذى يحىء عن طريق البحث والبرهان ) ، ويعرف الجرجاني الكشف بقوله : « فى اللغة رفع الحجاب ، وفى الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والامور الحقيقية وجوداً وشهوداً ، »

## المعرفة الصوفية<sup>(١)</sup>

أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها عند صوفية المسلمين .

( ١ ) المقامات والأحوال طريق موصل إلى المعرفة .

( ٢ ) علم الظاهر وعلم الباطن .

( ٣ ) أداة المعرفة عند الصوفية .

( ٤ ) منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج .

( ٥ ) موضوع المعرفة الصوفية .

( ٦ ) غاية التحقق بالمعرفة عند الصوفية .

١ — اتفق الصوفية على أن غاية المتصوف السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفة الله سبحانه وتعالى معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها .

ويأخذ المريد نفسه في أول عهده بالطريق بالمجاهدة النفسية فيتنحلي عن الأخلاق الرديئة ، ويحاسب نفسه ويراقبها حتى تنقطع عنها الهواجس فتصبح طوع إرادته ، ويتخلص من عوائق البدن وسطوة الشهوات التي من شأنها أن تحجب عنه الحقيقة العليا التي يصبو إليها .

هذا وتنشأ عن المجاهدة والرياضة الروحية حالات نفسية معينة تعرف عند الصوفية بالأحوال والمقامات ، ولا يزال الصوفي يترقى<sup>(٢)</sup> في أحواله ومقاماته من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل إلى معرفة الله

(١) نشر هذا البحث بمجلة الرسالة بالعدد ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، مايو ١٩٥١ .

(٢) في اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي أن الترقى هو التنفل في الأحوال والمقامات والمعارف .



تعالى معرفة يقينية لا مدخل للحواس أو العقل فيها ، فيستمتع بمطالعة وجه  
الله سبحانه وتعالى ومشاهدة جماله وجلاله جلّت قدرته .

والأحوال والمقامات هي طريق موصل إلى المعرفة . إلا أن الصوفية  
اختلفوا في عدد هذه الأحوال والمقامات وترتيبها ، فما يراه البعض حالاً يراه  
البعض الآخر مقاماً ، وفي حقيقة الأمر كل يصف لنا منازل سيره وحال  
سلكه . وعلى الرغم من هذا الاختلاف فيما بينهم فإنهم يقررون أن الأحوال  
مواهب ، والمقامات مكاسب ، وأن الحال معنى يرد على القلب من غير  
اكتساب ، بل عن طريق الجود ، وأن المقام يحصل ببذل الجهد . أضف  
إلى ذلك أن صاحب الحال مترق عن حاله ، وصاحب المقام ممكن في مقامه ،  
وأن الحال سمي حالاً لتحوله ، والمقام مقاماً لثبوته .

ومن أمثلة الأحوال التي تحمل بقلب الصوفي ، الطرب والحزن والبسط  
والقبض والانزعاج والهيبة ، ومن أمثلة المقامات التي تصير كسباً له ، التوبة  
والورع والزهد والصبر والشكر والمعرفة والمحبة .<sup>(١)</sup>

٢ — والكلام فيما يعرض للنفس من هواجس وخواطر ، وبيان طرائق  
المجاهدة ، وما يعرض للقلوب من أحوال ، وما تكتسبه من مقامات ، كل أولئك  
مباحث ذوقية سماها المتصوفة بعلم الباطن أو علم الوراثة أو الحقيقة أو  
الدراية ، وفرقوا بينها وبين علم الظاهر أو علم النقل أو علم الراوية .

---

(١) اختلف الصوفية بشأن المحبة هل هي حال أو مقام ، ويرى السهروردي  
في عوارف المعارف أنها حال ومقام في آن واحد ، والمهم هو أن نلاحظ أن  
بعض الصوفية يعتبرون الحب الإلهي موصلاً إلى المعرفة . والبعض الآخر يرى أن  
الحب الإلهي هو نتيجة للمعرفة ، والحق أن يقال أن الحب والشوق إلى الله يدفعان  
بالمتصوف إلى التعرف على الله ، كما أن المعرفة بالله عز وجل تزيد من شدة الحب  
وقوته ، فالحب سابق ولا حق بالنسبة إلى المعرفة .

يقول السراج الطوسي في اللمع عن علم الباطن وعلم الظاهر والفرق بينهما: « إن علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية والدراية فإذا جمعتما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة .. والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة ، وهي العبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك فهذه العبادات ، وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها فهذا كله على الجوارح الظاهرة ... وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب ، وهي المقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر ... فإذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القاب ، كما أنا إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة <sup>(١)</sup> »

وعلم الباطن عند الصوفية مستمد من الشريعة فلا خلاف بينهما ، وغاية ما في الأمر أن علم الباطن علم ذوقي تنطوي عليه الشريعة ، ومتى تحقق العبد بأحكام الشريعة ، وعمل بالكتاب والسنة ، واتجه بقلبه نحو الله وسلك طريق النوق ، فقد حصل على ذلك العلم ، فالحقيقة ثمرة الشريعة ، وإلى ذلك أشار الشعرازي بقوله عن علم الباطن : « هو علم انقذح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ... والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة <sup>(٢)</sup> » .

وصور القشيري في الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويراً رائعاً فقال: « الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير

---

(١) كتاب اللمع، طبعة لندن عام ١٩١٤ م ، ص ٢٣ .

(٢) الطبقات الكبرى، ج ١ ، ص ٤ ، طبعة عام ١٣٤٣ هـ .

مُحْصُول ، الشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر ، <sup>(٦)</sup> .

وعِلْمُ الحَقِيقَةِ هِيَ الْعُلُومُ الْحَازِئَةُ عَلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِ الْيَقِينِ : وَرَدَ فِي التَّعْرِيفَاتِ لِلجَرَجَانِي : « عِلْمُ الْيَقِينِ ظَاهِرُ الشَّرِيعَةِ ، وَعَيْنُ الْيَقِينِ ظَاهِرُ الْإِخْلَاصِ فِيهَا ، وَحَقُّ الْيَقِينِ الْمَشَاهِدَةُ فِيهَا » <sup>(٧)</sup> .

وَيَقُولُ الْقَشِيرِيُّ فِي الرِّسَالَةِ : « عِلْمُ الْيَقِينِ عَلَى مَوْجِبِ إِصْطِلَاحِهِمْ ( أَيْ الصُّوفِيَّةِ ) مَا كَانَ بِشَرَطِ الْبَرَهَانِ ، وَعِلْمُ الْيَقِينِ مَا كَانَ بِحَكْمِ الْبَيَانِ ، وَحَقُّ الْيَقِينِ مَا كَانَ بِنَعْتِ الْعَيَانِ » <sup>(٨)</sup> .

وَمِنْ هَذَا يَتَضَحُّ لَنَا أَنَّ الصُّوفِيَّةَ يَعْتَبِرُونَ عُلُومَهُمْ عُلُومًا يَقِينِيَّةً حَازِئَةً لِجَمِيعِ مَرَاتِبِ الْيَقِينِ ، وَهِيَ أَسْمَى مَرْتَبَةٍ مِنْ حَيْثُ يَقِينُهَا عَنْ سَائِرِ الْعُلُومِ الَّتِي تَعْتَمِدُ عَلَى الْعَقْلِ وَبِرَاهِينِهِ وَاسْتِدْلَالَاتِهِ ، وَهَذَا الْيَقِينُ الَّذِي تَتَمَيَّزُ بِهِ عُلُومُ الْحَقِيقَةِ عَنْ سَائِرِ الْعُلُومِ هُوَ يَقِينُ كَشْفِي ذَوْقِي يَتَحَقَّقُ بِهِ الْعَبْدُ مَتَى سَلَكَ طَرِيقَ الصُّوفِيَّةِ .

وَأَعْلَهُ قَدْ اتَّضَحَ لَنَا الْآنَ مِنْ خِلَالِ تَقْسِيمِ الصُّوفِيَّةِ لِلْعُلُومِ إِلَى عُلُومِ ظَاهِرَةٍ وَعُلُومِ بَاطِنَةٍ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ عَلَى نَوْعَيْنِ : النَّوْعَ الْأَوَّلَ مَعْرِفَةٌ عَقْلِيَّةٌ ظَاهِرَةٌ تَعْتَمِدُ عَلَى الْعَقْلِ وَأَنْظَارِهِ وَاسْتِدْلَالَاتِهِ ، وَالنَّوْعَ الثَّانِيَّ وَمَعْرِفَةٌ بَاطِنَةٌ ذَوْقِيَّةٌ لَا مَدْخَلَ لِلْعَقْلِ أَوْ الْحُصْنِ فِيهَا ، وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ قَبِيلِ الْمَكْشَفَاتِ ، وَهَذِهِ الْمَعْرِفَةُ الذَّوْقِيَّةُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي لَا تَعْتَمِدُ عَلَى الْعَقْلِ أَوْ الْجِسِّ تَتَخَذُ مِنَ الْقَلْبِ أَدَاةً لَهَا . وَفِيمَا يَلِي تَوْضِيحُ ذَلِكَ :

٣ - إِنْ الصُّوفِيَّةُ لَا يَعْتَمِدُونَ عَلَى الْعَقْلِ ، وَلَا سِيَّامًا إِذَا كَانَ مَوْضُوعُ

---

(٦) الرِّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ ، طَبْعَةُ عَامِ ١٣٣٠ هـ ، ص ٤٣ .

(٧) التَّعْرِيفَاتُ مَادَّةُ ( حَقُّ الْيَقِينِ ) .

(٨) الرِّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ ص ٤٤ .

معرفة الله سبحانه وتعالى ، إذ أن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية ، ولا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك كنهها بضرب من القياس أو الاستدلال النظري . ويصور فريد الدين العطار - وهو من كبار شعراء الصوفية من الفرس - عجز العقل عن إدراك الله تصويراً بالغ الروعة فيقول :  
« ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدى عليك ، إنما يأتي إليك بما يأتي به غربال من بثر . إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية ، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدماً إلى الحبيب . »<sup>(١)</sup>

وحقيقة الأمر عند الصوفية أن الذات الإلهية تدرك إدراكاً مباشراً ، لا مدخل للعقل فيه ، وذلك بواسطة أداة أخرى في الإنسان يسمونها عادة بالقلب<sup>(٢)</sup> فالقلب هو مركز المعرفة ، والله سبحانه وتعالى هو الذي يقذف بالمعرفة في هذا القلب ، فيصبح صاحبه عارفاً محيطاً بكل شيء ، فالمعرفة لدنية بهذا المعنى ، أى أنها من لدن الله عز وجل .

ويسوق الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين مثلاً محسوساً رائعاً يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية فيقول : « لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمال أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصنى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس

---

( ١ ) الدكتور عبد الوهام عزام بك : التصوف وفريد الدين العطار ، ص ٧١ .

( ٢ ) قد يطلق الصوفية على القلب أحياناً اسم الروح أو العقل أو النور أو البصيرة أو غير ذلك من الأسماء التي ، وإن اختلفت في ظاهرها ، تدل على معنى واحد ، وهو أن المعرفة الصوفية تحصل بواسطة ملكة باطنة غير الحواس الظاهرة ، وغير العقل الذي يعتمد على الاستدلال المنطقي .



الجنس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتلئ علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله ،<sup>(١)</sup>

ومن هذا النص يتبين لنا أن الصوفية لا يعتمدون على الحواس الظاهرة في تحصيل علومهم ، وإنما يعتمدون على القلب فيأخذون أنفسهم بتطهيره من شوائب الحس وأدران المادة حتى تنكشف عنه الحجب ، ويصبح قادراً على إدراك الحقائق ، وقد أشار إلى هذا المعنى الأستاذ رينولد نيكولسون بقوله : « إن الصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة في الصدر ، بل يعنون به جوهر لطيف غير مادي تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة... ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفاته ، لأن حجبته تختلف اطفافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصي وحب الذات... ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق ،<sup>(٢)</sup> .

ومن كل ما سبق نستطيع أن نقرر أن الصوفية اتخذوا من القلب أداة لمعرفة ، فهم لا يعتمدون على الحس وما يصطنعه أصحاب الحس من مناهج ، ولا يعتمدون على العقل وما يصطنعه أهله من بحث نظري واستدلال منطقي ، وإنما هم يعتمدون على الذوق ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أنهم يصطنعون منهجاً

---

(١) إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ١٧ .

(٢) راجع كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٨٠ .

خاصاً بهم في المعرفة . فما هو هذا المنهج وما هي خصائصه المميزة له ؟ فيما يلي  
الجواب على ذلك :

٤ — يصطنع الصوفية منهجاً ذوقياً خاصاً بهم ليس من السهل إخضاعه  
للدراية العلمية ، فهو منهج خاص بأصحابه قاصر عليهم دون غيرهم . وإذا أردنا  
أن نعبر عنه تعبيراً سيكولوجياً قلنا إنه نوع من الاستبطان الذاتي ، كما أن  
الإدراكات المباشرة التي يتوصل إليها الصوفي بهذا المنهج إدراكات خاصة  
لا يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية .

هذا والصوفية يدركون الله سبحانه وتعالى إدراكاً مباشراً مصحوباً بحالة  
وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ ، وهذا الإدراك المباشر يسمى  
عندهم بالكشف .

والكشف كما يعرفه الجرجاني : « في اللغة رفع الحجاب وفي الاصطلاح  
هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية ، والأمور الحقيقية ،  
وجوداً وشهوداً ،

ويقول الطوسي في اللبغ « الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف  
عنه للعبد كأنه رأى عين ، <sup>(١)</sup>

ويحدثنا ابن خلدون في مقدمته عن الكشف فيقول : إنه يعرض لأصحابه  
المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الحس فيدركون به من حقائق الوجود  
ملا يدرك سواهم ، وبانكشاف حجاب الحس يتلقى الصوفي المواهب الربانية  
والعلوم اللدنية ، ويحدثنا أيضاً عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدان ،  
ومن ثم قصرت مدارك من لم يشارك القوم ما هم بسبيله من أذواق ومواجيد  
عن فهم حقيقته .

وأورد الشعراني في الميزان عن محي الدين بن عربي في الفتوحات ما نصه  
« من علامة العلوم اللدنية أن تمنحها العقول من حيث إنكارها ، ولا يكاد أحد :

من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق ، وذلك لأنها تأتي من طريق الكشف لا الفكر ،<sup>(١)</sup>

ويقول الشعراني أيضا : « وكان الشيخ محي الدين بن عربي يقول : أصل منازعة الناس في المعارف الإلهية والإشارات الربانية كونها خارجة عن طور العقول ، ومجيئها بغتة من غير نقل ونظر ، ومن غير طريق العقل ، فتسكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجهلوها ،<sup>(٢)</sup>

وفي رسالة أرسلها الشيخ محي الدين بن عربي إلى الإمام نضر الدين الرازي : « إن الرجل لا يكمل في مقام العلم حتى يكون عليه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ ... فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن ،<sup>(٣)</sup>

كذلك يرى الغزالي في كيمياء السعادة أن اكتساب العلم الدني يكون بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح<sup>(٤)</sup> .

ويحدثنا الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين<sup>(٥)</sup> عن اكتساب العلم الدني ، فيظهرنا من خلال كلامه على أن العلم الإنساني يكتسب بطريقتين : التعلم والاستدلال ، ويسمى اعتباراً أو استبصاراً ، ويختص به العلماء والحكماء ، وإما أن يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري فهو نفث في الروع ، ويسميه الغزالي في رسالته الدنية بالتعلم الرباني<sup>(٦)</sup> .

---

( ١ ) الميزان للشعراني ، ص ٢٨ - ٢٩ .

( ٢ ) الطبقات الكبرى للشعراني ج ١ ص ٩ .

( ٣ ) ورد ذكر هذه الرسالة في الطبقات الكبرى للشعراني ، ج ١ ، ص ٥ ، ونشرها عبد العزيز الميمني الراجكوتي عن نسخة مخطوطة بحيدر آباد وهي طبعة المطبعة السلفية بمصر ، ١٣٤٤ هـ .

( ٤ ) كيمياء السعادة للغزالي ، ص ١٥ .

( ٥ ) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦ .

( ٦ ) الرسالة الدنية للغزالي ، طبعة عام ١٣٤٣ هـ ، ص ٣٩ - ٤٣ .

ويعبر لنا الغزالي أيضا في كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية وصوله إلى اليقين بطريق الكشف والإلهام فيقول: « ولم يكن ذلك بنظم دلائل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ، <sup>(١)</sup> »

وكذلك يحدثنا السهروردي المقتول في مقدمة كتابه حكمة الإشراق بأن ما توصل إليه من العلوم في منازلته وخلواته لم يكن بطريق الفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، يقصد به الذوق أو الكشف ، وهو يقول : « ولم يحصل لي أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك ، »

كذلك يرى الجيلاني في كتابه الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والآخر <sup>(٢)</sup> أن إدراك الذات العلية هو بطريق الكشف الذي هو فوق العلم ومن قيل الذوق .

وإلى مثل ذلك ذهب الشيخ حسن رضوان وهو صوفي مصري توفي عام ١٣١٠ هـ في كتابه روض القلوب المشتطاب <sup>(٣)</sup> فهو يرى أن الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل ، وإنما عن طريق الكشف والإلهام

ويقول الأستاذ رينولد تيكلسون : « فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يراد في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها

---

( ١ ) المنقذ من الضلال للغزالي بهامش الإنسان الكامل ، طبعة عام ١٣١٦ هـ ،

ص ٧ .

( ٢ ) الإنسان الكامل ، طبعة عام ١٣١٦ هـ ، ص ٢١ .

( ٣ ) روض القلوب المشتطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧٤ — ٤٧٥ .



العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود<sup>(١)</sup>.

ومن كل ما سبق نستخلص أن الكشف الصوفي يعرض لأصحاب المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الخس ، فيدركون به من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية ما لا يدرك سواهم من أرباب العقول ، وأن الكشف يتم بلا واسطة من نقل أو شيخ أو غير ذلك ، وإنما هو إدراك ذوقي مباشر تنكشف فيه حقائق الأمور ، وهو على حد تعبير الغزالي نور يقذفه الله في القلب .

هذا ولكي تتبين طبيعة الكشف باعتباره منهجا من مناهج المعرفة نفرق هنا بين نوعين من المعرفة : النوع الأول معرفة استدلالية *Connaissance discursive* ، والنوع الثاني معرفة مباشرة حدسية *Connaissance intuitive* فالمعرفة الاستدلالية ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمات إلى النتائج ، أما المعرفة الحدسية المباشرة فتختلف باختلاف موضوع الإدراك . فهناك إدراك مباشر يتناول الأمور المحسوسة ويسمى *intuition sensible* ويسميه ابن سينا بالمشاهدة ، وهو معرفة مباشرة للشيء الخارجي المحسوس ، وهناك إدراك عقلي مباشر *intuition rationnelle* وهو إما أن يكون منطقيا كأن تدرك العلاقة بين معنيين إدراكا مباشرا بنظرة واحدة ، فهو بهذا المعنى سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم ، أو يكون إدراكا عقليا ميتافيزيقيا مباشرا *Intuition métaphysique* ويتناول موضوعات غير معطاة في عالم الخس ، وهذا النوع نجده مثلا عند ديكارت وسبينوزا ، فديكارت يدرك نفسه إدراكا عقليا مباشرا باعتباره جوهرأ مفكرا حين يقول : *Je pense donc je suis* وهذا الإدراك العقلي المباشر لا مدخل لعامل الزمن فيه فهو برهني أو آني إن صح هذا التعبير .

وكذلك يرى سبينوزا أن معرفة الله هي معرفة حدسية كلية شاملة يسميها

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٧٤ .

Connaissance adéquate ويتولد عنها الحب الإلهي العقلى Amor intellectualis Die وهي تحمل في ثناياها يقينها ووضوحها .

ومن الواضح كل الوضوح أن المعرفة الصوفية ليست من قبيل المعرفة الاستدلالية ، أو المعرفة الحسية المباشرة ، أو المعرفة العقلية المباشرة المنطقية أو المعرفة الميتافيزيقية المباشرة العقلية ، إذ أنها لا تعتمد على العقل واستدلالاته ولا على المشاهدة الحسية وتجاربها ، وإنما هي من قبيل العرفان المباشر Gnosis ويمكن تسميتها بلغة علم النفس الحديث ، بالمعرفة الوجدانية الصوفية المباشرة ، ووسيلتها هي الإدراك الصوفي الوجداني المباشر Intuition mystique وهذا المعنى ينطبق تماماً على ما يطلق عليه الصوفية كلمة « كشف » .

والآن ما هو موضوع المعرفة الصوفية التي تتخذ الكشف منهجاً لها ؟ وفيما يلي الجواب على ذلك :

هـ - للمعرفة الصوفية موضوعها الخاص بها ، ولكنه في حقيقة الأمر أشد ما يكون غموضاً ، ومن العسير على من لم يسلك طريق الصوفية أن يعرف شيئاً مفصلاً عن هذا الموضوع ، فالحقائق التي تنكشف للصوفي في خلواته ومنازلاته هي حقائق فردية ذاتية لا يمكن أن تتصف بصفة العمومية ، ومن ثم يأتي إنكار الناس لها باعتبارها من قبل الوجدان الخاص ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الصوفية يعتمدون إلى الرمز والإشارة فتغلب على عباراتهم صبغة الإبهام والتعقيد ، فيصبح من العسير على الباحث أن يشاركهم - ولو إلى حد ما - ما هم بسيله من أذواق ومواجيد ومعارف . ونستطيع أن نقول إنه لا يمكن أن تستند معارف الصوفية وعلومهم إلى براهين وأدلة نظرية ، فهي علوم ذوقية تحمل يقينها في ثناياها ، ولا تحتاج في إثبات وجودها إلى برهان . وقد أشار ابن عربي إشارة لطيفة إلى هذا المعنى في كتابه التذيير الإلهي فقال : « فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالعهم بالدليل والبرهان ، يعني أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به

من الأسرار الإلهية ، فاعرض عنه وقل له مجابا : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل ، فقل له هذا مثل ذاك . . . (١)

والواقع أيضا أن الصوفية يعتبرون علوم الحقيقة وما تتضمنه من الأسرار والمعارف من الأمور التي لا يصح أن يتحدث عنها الصوفي صراحة ، ولا رخصة في إيداعها الكتب ، وإنما يتكلمون عنها بطريق الرمز والإيحاء على سبيل التمثيل والإجمال .

ونستطيع أن نقرر بوجه عام أن موضوع العلوم الدنية هو الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها وأفعالها ، وهي أمور لا قبل للعقل بإدراكها . يقول الشيخ حسن رضوان في روض القلوب المستطاب (٢)

أسماءه وسائر الصفات . . . مجهولة لغیره كالذات .  
وليس للعقول فيها مدرك بل من وراء العقل كشفا تدرك  
والعارف بحسب ما يرى الشيخ عبد الرازق القاشاني في اصطلاحاته « هو  
من أشهده لله ذاته وأسماءه وأفعاله ، فالمعرفة حال تحدث من شهوده ،

ويقول القاشاني في كتابه كشف الوجوه الغرلمعاني نظم الدر ، وهو شرح  
لتائية ابن الفارض الكبرى ، عن معرفة الله سبحانه وتعالى من حيث أسمائه  
وصفاته : « فن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة الله إلا الاستدلال بفعله  
على صفته ، وبصفته على اسمه » وباسمه على ذاته . . . ومنهم من تحمله العناية  
الأزلية فيشهد المعروف ( أى الله سبحانه وتعالى ) تعالى جده بعد المشاهدة  
السابقة في معهد ألسن بربكم ، ويعرف به أسمائه وصفاته عكس ما يعرف  
العارف الأول ، وبين العارفين فرق . إذ أن الأول لقيه معروفة كنائم

( ١ ) التديرات الإلهية طبعة نيدرغ ، ص ١١٤ - ١١٥ .

( ٢ ) روض القلوب المستطاب ، ص ١ .

يرى خيالا غير مطابق للواقع والثاني لشهود معروفة كتيقظ يرى مشهودا حقيقيا، (١)

ومن هذا تتبين أن معرفة الله على نوعين : النوع الأول يستدل فيه العارف على الذات بظاهر الأفعال والصفات ، والنوع الثاني يقبل فيه العارف على ما وراء هذا الظاهر بعد أن تصفو نفسه ، فتحمله عناية الله عز وجل من عالم الظاهر إلى عالم الباطن ، وهناك يدرك الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته ، وهو بهذا يشاهد الصفات والأسماء عن طريق الذات ، ولا يشاهد الذات بطريق الصفات . وفي الحقيقة يعرف العارف الثاني الذات الإلهية معرفة يقينية حقيقية إيجابية ، في حين يعرفها العارف الأول معرفة خيالية سلبية لاحظ لها من الحقيقة .

وثمة ملاحظة على جانب كبير من الأهمية في هذا الصدد ، وهي أن موضوع المعرفة الصوفية موجود في النفس بالفطرة ، إذ أن النفس تعرف الله سبحانه وتعالى بالفطرة قبل أن تحل بالبدن ، إذ أن اتصالها بالبدن هو الذي أفسد عليها معرفتها السابقة . ويرى الغزالي في رسالته الدنية أن المعرفة مركوزة في النفوس بالقوة كالبنر في الأرض أو الجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن (٢) ويقول القاشاني في مقدمة شرحه لكتاب فصوص الحكم لابن عربي مانصه : « فإن ترقى الإنسان بالعلم والعمل ، وسلك حتى انتهى إلى الأفق الأعلى ورجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه ، بلغ الحضرة الإلهية ، واتصف بصفات الله بحسب ما قدر له من الإمكان وسبق العلم به عند تعيين عينه . » (٣) ومعنى هذا الكلام أن المعرفة بالله فطرية في النفس قبل التعيين ،

---

(١) كشف الوجوه الغر بهامش شرح الديوان ، المطبعة الخيرية بمصر ،

١٣١٠ هـ ، « قسم المعارف » ، ص ١٠ .

(٢) الرسالة الدنية ، ص ٢٤ .

(٣) شرح القاشاني على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٣١١ هـ ، ص ٤ .



فإذا خلص المتصوف من عوائق بدنه وسلك طريق المجاهدة والتصوف ،  
وصل إلى الأفق الأعلى ، وبلغ الحضرة الإلهية التي سبق له العلم بها ، فاتصف  
بصفاتهما على قدر طاقته .

وعما سبق نستخلص أن موضوع المعرفة الصوفية يدور حول الذات  
الإلهية وأسمائها وصفاتها وأفعالها ، وهذه المعرفة متوقفة على الذات الإلهية  
وإرادتها .

ولكن لا يفوتنا أن نشير بهذا الصدد إلى ملاحظة هامة وهي أن المعرفة  
الصوفية لم تخل من الآثار الفلسفية ، فما لا شك فيه أن الصوفية من أمثال ابن  
عربي والسهروردي المقتول ومن نحا نحوهم ، قد مزجوا المعرفة الصوفية  
بالأنظار العقلية الخالصة ، فالمعرفة عندهم لا ليست ذوقا خالصا ، وإنما هي  
مزيج من الذوق الخالص والنظر الفلسفي .

والآن ، وقد تحدثنا عن موضوع المعرفة الصوفية ، بقي علينا أن نعين  
الغايات التي ترمى إليها هذه المعرفة ، وفيما يلي بيان ذلك :

٦ — اتفق السالكون لطريق التصوف على أن غايتهم القصوى هي  
المعرفة بالله سبحانه وتعالى ، ومتى تحققوا بهذه المعرفة فقد توصلوا إلى السعادة  
واليقين في حياتهم الدنيا وفي الآخرة .

والكي يتحقق الصوفي بالمعرفة لا بد أن يتصف بصفات نفسية معينة  
تؤهله لتلقي المعارف الدنية ، ومن ثم يأخذ المريد نفسه بالمجاهدة الأخلاقية ،  
فيتنقى عن الأخلاق المذمومة ، وتتبقى عنه الصفات القبيحة ، وتسكن نفسه  
وتطمئن وتزول عنها دواعي الشهوات ، وتصفو وتشرق فتدرك حقائق  
الأمور إدراكا يقينيا .

والمعرفة الصوفية كما رأينا ، متوقفة على طهارة النفس ونقاؤها وإشراقها ،  
ونستطيع أن نقول إن المعرفة الصوفية بهذا المعنى ترمى إلى غاية أخلاقية ، ولقد

عرف القشيري المعرفة في الرسالة بقوله : « هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ثم تنق عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال الباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره ، فإذا صار من الخلق أجنياً ، ومن آفات نفسه برياً ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً وتسمى حالته معرفة ، وفي الجملة فبمقدار أجنيته عن نفسه تحصل معرفته بربه وعز وجل (١) » .

من هذا النص يتبين لنا أن المعرفة لا تكون إلا بصدق المعاملة والتنقي عن الأخلاق الرديئة والآفات السيئة والاتجاه بالقلب نحو الله ، ولا تتم كذلك إلا بانقطاع هواجس النفس وخواطرها ، وهي بهذا المعنى ترمى إلى الاتصاف بالكمال الأخلاقي .

ولكن مع إدراكنا لأهمية الغاية الأخلاقية في المعرفة لا نستطيع أن نقرر أن هذه الغاية الأخلاقية هي أسمي غايات المعرفة عند الصوفية ، إذ أن هناك غايات أسمي وأرقى ، هي الوصول إلى الله ، وبالتالي إلى السعادة الأبدية الخالدة واليقين الذي لا يأتيه الشك من أي جانب . فالمعرفة الصوفية لها غاية عرفانية إلهامية موصلة إلى السعادة واليقين في الدارين .

يقول ابن عربي في الفتوحات (٢) : « ثم إذا وصل العبد إلى معرفة الله تعالى فليس وراء الله مرمى ولا مرقى ، فهناك يطلع كشفاً ويقيناً على حضرات الأسماء الإلهية » .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ .

(٢) الفتوحات المكية ، الباب الثالث والسبعين .

والحق كل الحق أن غاية الإنسان في حياته هي أن يصل إلى نور اليقين بعد ظلمات الشك ، فيتعرف على كنه الوجود الذي يعيش فيه ، ويتعرف على ماهيته ومصيره ، تعرفا من شأنه أن يلقي السكينة على قلبه . فهل استطاع العلم في عصرنا هذا أن يفسر لنا ماهية الوجود أو الحياة تفسيراً ترتاح إليه قلوبنا ؟ الجواب على ذلك هو أن العلم وما يصطنعه أصحابه من مناهج تجريبية لم يستطع أن يكشف لنا إلى الآن عن حقيقة ما من هذه الحقائق التي لا سبيل إلى كشفها بطريق عقلي أو تجريبي ، ولا يزال عالم الروح بالنسبة إلينا مجهولاً . ثم هناك أمر آخر أشد ما يكون غرابة ، وهو إنكار المنكرين على الصوفية لأذواقهم ومواجيدهم ومكاشفاتهم ، فهذا الإنكار لا يقوم على أساس ولا يستند إلى منطق سليم ، فقد رد الصوفية على منكريهم أن اسلكوا سبيلنا وانهجوا نهجنا ولكم بعد ذلك أن تحكموا علينا ، ولكن الحقيقة أن المنكرين أنكروا عليهم علومهم ، وقد غرقوا في بحار المادة ، وكبوا بقيود الحس .

وجماع القول فيما سبق هو أن اليقين كل اليقين في الاتصال المباشر بالله عز وجل اتصالاً من شأنه أن يبدد لنا ظلمات الشك بمعرفة كنه الوجود ، وما وراء هذا العالم المحسوس من عوالم أخرى هي من أمر الله سبحانه وتعالى ، وهذا لا يتم إلا إذا خلصت النفس من شوائب الحس ، وصفت وأشرقت فارتقت إلى عالم الروح ، وهناك تفيض عليها المعارف الإلهية والعلوم اللدنية ، فتنعم بحضرة الجمال ، وتمتع بلذة الوصال .

## الفصل الثاني

### أبحاث متفرقة

- ١ -

### الناحية الأخلاقية

#### في التصوف الاسلامي<sup>(١)</sup>

أجمع الصوفية السالكون لطريق الله عز وجل على أن المرید ينبغي أن يأخذ نفسه - في أول عهده بالطريق - بالمجاهدة النفسية والتصفية الروحية . وذلك لأن النفس بحسب ما يرى الصوفية شر محض ، وهي أصل الصفات المذمومة في الإنسان وإليها يشير الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله المأثور : « أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبك » . وجهاد النفس على حد تعبير الرسول الكريم أيضاً جهاد أكبر ، فهو محتاج إلى تضحية وبذل وصبر ومقاساة .

ويرى ابن عربي في اصطلاحاته أن المجاهدة « هي حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال » .

ونصور القشيري في رسالته المجاهدة النفسية فيورد عن أبي علي الروذباري قوله : « اعلم أن أصل المجاهدة وملاكمها فطم النفس عن المألوفات ، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات ، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير ، انهماك في الشهوات ، وامتناع عن الطاعات ، فإذا جمحت عند ركوب الهوى ونجب كبجها بلجام التقوى ، وإذا حرنت عند القيام بالمواقفات يجب سوقها

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة المسلم - رمضان ١٣٧٠ هـ ، يونيو ١٩٥١ م .



على خلاف الهوى ، وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها ، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب تكسر سلطانه بخلق حسن وتحمد نيرانه برفق ، قال : وجهد العوام في توفية الأعمال ، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال ، فإن مقاساة الجوع والسر سهل يسير ، ومعالجة الأخلاق والتتقى عن سفاسفها صعب شديد .

وهذا المثال الذى يورده القشيري في رسالته يكفي لأن يصور لنا في وضوح وجللاء مبلغ ما انطوت عليه تعاليم الصوفية من سمو روحى ، وما توصلوا إليه في مجال التحليل النفسى من نتائج وثمرات ، كانوا أسبق إليها من كثير من علماء النفس المحدثين : فقد كشف لنا أولئك الصوفية عن خبايا النفس كشفا يدعو إلى الإعجاب ، والنفس الإنسانية مجال غامض أشد الغموض ، ولكنهم رغم ذلك الغموض خاضوا في البحث فيها ، وتوصلوا إلى كثير من التحليلات الرائعة ثم أنهم لم يكتفوا بتحليل النفس لمعرفة خباياها والإبانة عن أمراضها وعلاها وهو أجسها بل وضعوا كذلك أصول العلاج النفسى وطرائقه ومبادئ السلوك العملى التى بمقتضاها يصلح أمر النفس من الوجهة الأخلاقية .

ولنأخذ على سبيل المثال بعض الصفات النفسية المذمومة عند الصوفية كالجزع والحقد والحسد والبغض والرياء والطمع وما إلى ذلك ، فكل أولئك يجب على المريد السالك أن يخلص منه . ولذلك يقبل المريد على شيخه ، ووظيفة شيخه أن يعالج نفسه المأزومة ، فالشيخ كما يبدو لى - بحسب تعبير علم النفس الحديث - طيب نفسانى بارع يتعرف إلى أما كن الضعف فى نفوس مريديه ثم يعتمد إلى هذه النفوس بالمداداة الروحية ، ولا يزال يرقى بمريده من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل به إلى درجة أخلاقية روحية عظيمة .

والتصوف الإسلامى من هذه الناحية هو علم للسلوك قوامه نزعة روحية تهدف إلى الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام ، ولقد وضع الصوفية لهذا العلم مبادئ ونظريات لا يمكن لأحد أن يغفل شأنها أو ينكر خطرها لأنها ولا شك مظهر من مظاهر الرقى الفكرى والتمو الروحى فى الإسلام .

## ذو النون المصرى والهيوغليفيه<sup>(١)</sup>

حار كثير من علماء العرب قديماً فى أمر النقوش الهيوغليفيه الموجودة على معابد قدماء المصريين ومقابرهم ، واختلفوا فى فهم المقصود منها ، وحاولوا قدر إمكانهم الوقوف على ما تنطوى عليه من أسرار ، والكشف عما يكتنفها من غموض وإبهام . ومن هؤلاء يذكر لنا المؤرخون أبا الفيض ثوبان بن إبراهيم المعروف بذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، وكان أبوه نوبياً ، وقيل أيضاً أنه من أهل أنخيم بصعيد مصر كما يذكر ابن خلكان فى ترجمته له ، وقد اشتهر ذو النون فى عصره بالعلم والورع والأدب ، وسلك طريق الصوفية حتى أصبح موصوفاً بالولاية ، كما اشتهر بأنه كان مشغولاً بصناعة الكيمياء وكان معدوداً من طبقة جابر بن حيان الكيميائى العربى المشهور .

وقد ذكر بعض المترجمين لذى النون هذا أنه كان مهتماً بدراسة النقوش المصرية القديمة الموجودة على المقابر ، ومن هؤلاء المسعودى الذى ذكر فى مروج الذهب أن ذا النون كان من المعنيين بحل رموز البرابى ( جمع بربا ، ومعناها باللغة المصرية القديمة بيت الروح أو المقبرة ) ببلدة أنخيم ، وأنه كان كثير الطواف بها ، وأنه اهتدى إلى حل كثير من صورها ونقوشها المرسومة عليها ، كما ذكر ترجمة لبعض هذه النقوش التى قيل أن ذا النون قرأها وفهم المراد منها .

ويقال أن معرفة ذى النون بالكتابات الهيوغليفيه الموجودة على المعابد والمقابر المصرية القديمة إنما كانت بطريق الفتح ، وهو نوع من الإلهام الذى

---

(١) نشر هذا البحث بجريدة الأهرام بعنوان «الهيوغليفيه عند العرب»

يتيها لمن يوصف بالولاية الصوفية ، وقد عرفنا هذا مما يرويه القفطى فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء وهذا نصه : « وكان ذو النون كثير الملازمة لبربا بلدة أنعيم فإنها من بيوت الحكمة القديمة وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً ، ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية ، وكانت له كرامات .»

وعلى الرغم مما يرويه المترجمون لذى النون عن معرفته بالكتابة المصرية القديمة ، فنحن لا نستطيع أن نؤكد معرفته بها معرفة حقيقية وإلى الآن لم يقيم الدليل على معرفته أو معرفة غيره من علماء العرب قديماً بها ، ولو عرفت الكتابة المصرية القديمة المسماة بالهيروغليفية قديماً لاستطاع مؤرخو العرب الحصول على المادة الصحيحة لتاريخ مصر القديم ، ولكن المشاهد أنهم يستمدون مادتهم التاريخية لمصر فى عصورها القديمة من الروايات المتعلقة بسير الأنبياء وفراعنة زمانهم كفرعون إبراهيم وفرعون موسى وفرعون يوسف ، وكان أشهر من روى هذه الروايات المؤرخ وهب بن منبه المتوفى سنة ١١٠ هـ ، وعليه اعتمد سائر المؤرخين ومنهم على سبيل المثال المؤرخ ابن إياس فهو حين يعقد فى تاريخه المعروف ببدائع الزهور فصلاً عن ملوك مصر من الفراعنة القدماء نجده يستمد مادته من روايات وهب بن منبه ، وهى روايات فيها خلط ظاهر ووقائع خيالية إلى أبعد حد فضلاً عن أنها غير صحيحة تاريخياً .

ونما يجدر بالذكر أن علماء العرب لم يكونوا ينظرون إلى نقوش معابد قدماء المصريين ومقابرهم التى يسمونها البرابى نظرة واحدة فبعضهم كان يظن أنها رموز مستخدمة فى صناعة الكيمياء ، وأن البرابى كانت متخذة قديماً لهذه الصناعة ، وربما قوى هذه الفكرة لديهم كثرة ما كان يوجد من الأوانى والأدوات والحلى فيها ومن هؤلاء صاحب الفهرست إذ يقول : « وبمصر أبنية يقال لها البرابى من الحجارة العظيمة المفرطة الكبر ، والبربا بيوت على أشكال مختلفة وفيها مواضع للصحن والسحق والحل والعقد والتقطير تدل على أنها

عملت لصناعة الكيمياء ، والبعض الآخر كان يظن أو نقوش البرابي ليست إلا طلسمات مما يستخدم في فن السحر ومن هؤلاء المؤرخ ابن خلدون إذ يقول :  
« أن البرابي في صعيد مصر لا تزال شاهدة على وجود هذا الفن ( يقصد فن السحر ) وناطقة بأدلة عليه » .

ومن الأفكار التي كانت سائدة عن نقوش البرابي أيضاً أنها عبارة عن صور وأشكال متضمنة لعلوم فلكية خاصة أو علوم غيبية مكتومة تهيأت لكهان قدماء المصريين فكتبوها على حجارة أبنتهم العالية بهذه الصورة ، ويدل على ذلك ما يرويه المقرئ في خطه عن ابن وصيف شاه من قوله :  
« كان كهنة مصر أعظم الكهان قدراً وأجلها علماً بالكهانة . وكانت حكام اليونانيين تصفهم بذلك وتشهد لهم به فيقولون : أخبرنا حكام مصر بكذا وكذا ، وكانوا — أي كهان المصريين القدماء — ينحون بكهاناتهم نحو الكواكب ، ويزعمون أنها هي التي تفيض عليهم العلوم وتخبرهم بالغيوب وهي التي تعلمهم أسرار الطوالع وصناعة الطلاسم ، وتدلهم على العلوم المكتوبة والأسماء الجليلة المخزونة ، فعملوا الطلسمات المشهورة والنواميس الجليلة ، وولدوا الأشكال الناطقة وصوروا الصور المتحركة ، وبنوا العالى من البنيان وكتبوا علومهم في الحجارة » .



## فكرة « الوقت » عند الصوفية

( ١ ) يشترط الصوفية على السالك للطريق الصوفي أن يلتزم آداباً معينة هي القواعد العامة التي ينبغي أن يراعيها في جميع مراحل سلوكه على اختلافها ، وبدونها لا يتيأ له الوصول ، يقول أبو حفص الحداد : «التصوف كله أدب ، لكل وقت أدب ، ولكل حال أدب ، واكل مقام أدب ، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ، ومردود من حيث يظن القبول»<sup>(١)</sup> ، ويقول ذو النون المصري : « إذا خرج المرید عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء »<sup>(٢)</sup> ، ويقول الجريري : « التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب »<sup>(٣)</sup> .

( ٢ ) ومن أهم آداب السلوك عند الصوفية الخضوع لحكم « الوقت » ، ويعنى الصوفية بذلك أن يكون السالك للطريق خاضعاً لما يقيمه الله فيه من أحوال السلوك على اختلافها خضوعاً تاماً بحيث لا يكون عنده أدنى تشوف إلى الانتقال من حال إلى حال ، وقت كل سالك ما هو عليه في الحاضر . يقول القشيري في الرسالة : « سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول : « الوقت ما أنت فيه ، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا ، وإن كنت بالعقب فوقتك العقب ، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور ، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن ، يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان . » وقد يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان ، فإن قوما قالوا الوقت ما بين الزمانين ، يعنى الماضى والمستقبل .

---

(١) اقتبسه الرندى فى شرح الحكم ، بولاق ١٢٨٧هـ ، ١٠ ، ص ٦٥ .

(٢) نفس المرجع ، ١٠ ، ص ٦٥ .

(٣) نفس المرجع ، ١٠ ، ص ٦٥ .

« ويقولون الصوفي ابن وقته ، يريدون بذلك أنه مشغول بما هو أولى به في الحال ، قائم بما هو مطالب به الحين ، » (١) .

ويقول القشيري كذلك : « وقد يريدون (أى الصوفية) بالوقت ما يصادفهم من تهریف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ويقولون : « فلان بحكم الوقت ، أى أنه مستسلم لما يبدوله من الغيب ، من غير اختيار له ، وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع ، إذا التضييع لما أمرت به وإحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير خروج عن الدين ، » (٢) .

فالصوفي إذن خاضع على الدوام لحكم وقته ، ومستند إلى الإرادة الله دون استناد منه إلى إرادته هو ، لأن الصوفية يؤمنون بأن الإرادة الإلهية مطلقة سارية في الوجود كله ويخضع لها كل شيء ، والإرادة الإنسانية لا وجود لها على التحقيق إلى جانب إرادة الله ، ولكن هذا لا يستتبع عندهم إسقاط التكليف ، ولهذا رأينا القشيري يصور الصوفي خاضعا لحكم الوقت فيما ليس لله تعالى عليه فيه أمر أو اقتضاء بحق الشرع ، وبهذا ينتفى ترك المبالاة عن الصوفي فيما يتعلق بأمورات الشرع ، وتثبت له إرادة خاصة في مجال أفعاله الاختيارية التي يشعر بالقدرة عليها .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفهم ما يعنيه الصوفية بالخضوع لحكم الوقت ، فهم ليسوا من الجبرية الخالصة في شيء إذ لا يدعون إلى انتفاء الإرادة الإنسانية انتفاء حقيقيا ، بل هم يثبتون للإنسان إرادة ، ولكنهم يصفون هذه الإرادة بأنها عاجزة بالقياس إلى إرادة الله ، لأن الله قادر ، وقدرته تحيط بكل شيء ، وإذا قضى الله أن يقهر إرادة الإنسان فلا راد لقضائه .

---

(١) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٣١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١ .

ويترتب على ذلك أيضا أن يكون من أدب الصوفي ألا يغتر بإرادته، فإن إرادته ليست شيئا بالقياس إلى إرادة الله، إذ تتلاشى إرادته في إرادة الله كما يتلاشى ضوء المصباح في ضوء الشمس، وأدبه الرضا التام بما يورده الله عليه من أقداره، وأى فعل يشعر باغترار الإنسان بإرادته معناه عدم صدقة الله في عبوديته.

يقول أبو عثمان سعيد بن اسماعيل الحيرى ( + ٢٩٨ ) في أدب الوقت بالمعنى الذى ذكرنا : « منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته ، ولا نقلنى إلى غيره فسخطته »<sup>(١)</sup>.

(٣) ويشبه الصوفية الوقت بالسيف<sup>(٢)</sup>، ويقولون « الوقت سيف قاطع »، ويعنون بذلك أنه غالب عليهم بما يجرى الله به من قضائه وقدره كما أن السيف غالب بقطعة، وقيل : معناه لين مسه قاطع حده، فمن لاينه سلم ومن خاشنه اصطلم، كذلك الوقت من استسلم لحكمه نجاة ومن عارضه انتكس، وأنشدوا فى ذلك :

وكالسيف إن لا يئنه لأن مسه وحذاه إن خاشننه خشنان

يقول القشيري : « ومن ساعده الوقت فالوقت له وقت ، ومن ناكه الوقت فالوقت عليه مقت ، وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول : الوقت مبرد يسحقك ولا يحقك ، يعنى لو محاك وأفناك لتخلصت حين فئت ، لكنه يأخذ منك ولا يحوك بالكلية ، وكان ينشد فى هذا المعنى :

كل يوم يمر يأخذ بعضى يورث القلب حسرة ثم يمضى

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٩ ، شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٤ .

(٢) قازن : الرسالة القشيرية ، ص ٣١ — ٣٢ ، جامع الأصول للكشخانوى ،

وكان ينشد أيضا :

كأهل النار إن نضجت جلود أعيدت للشقاء لهم جلود  
وفي معناه :

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء  
والكيس من كان بحكم وقته : إن كان وقته الصحو فقيامه بالشرعية ، وإن كان  
وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة ، (١) .

وقد أعجب الشافعي رضي الله عنه بفكرة الصوفية في الوقت والخضوع  
لحكمه ، ولندع السيوطي يوضح لنا ذلك قائلا : « عن الشافعي رضي الله عنه  
أنه قال : صحبت الصوفية فلم أستفد منهم سوى حرفين ، وفي رواية سوى  
ثلاث كلمات ، قولهم : الوقت سيف إن لم تقطعه قطعك ، وقولهم : نفسك إن  
لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل ، وقولهم : العدم عصمة . فقولهم نفسك إن  
لم تشغلها بالحق هو في معنى قوله عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه ،  
لأن من حاسب نفسه لا يترك لها سبيلا إلى الاشتغال بالباطل ، إذ هو يشغلها  
بالحاسبة عن الباطل . وقولهم : الوقت سيف ، يشبه آخر الحديث : « وعمل  
لما بعد الموت » ، إذ الذي يعمل للموت لا يقطع الوقت ، بل هو الذي يقطع  
الوقت » (٢) .

( ٤ ) وما سبق كله يتبين لنا أن الصوفية قد يعنون بالوقت تارة الزمان  
الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل على نحو ما يذكر القشيري (٣)

---

( ١ ) الرسالة التفسيرية ، ص ٣١ .

( ٢ ) الانتصار لطريق الصوفية الأخيار ، ص ١٢ — ١٣ ، نقلا عن الحقيقة  
العلية للسيوطي .

( ٣ ) هذا هو معنى لفظ « الديمومة » Durée ، وبالإنجليزية Duration  
أو Protensity ، والمتصور بهذا الاصطلاح الفلسفي الشعور بمرور الزمان وترايط  
حياتنا الشعورية . والوقت عند الصوفية بالمعنى المشار إليه هنا هو ما يفصل بين —



ومنه قولهم : الصوفي ابن وقته ، يعنون به أنه شاعر ومشتغل بما هو أولى به في الحال ، وتارة بمعنى ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ومنه قولهم : فلان بحكم الوقت ، يعنون أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختياره ، وهذا أيضاً يكون فيما لا حكم فيه من جهة الشرع ، فأما ما فيه حكم من جهته فإن تضييعه وإحالة الحكم فيه على المقادير خروج عن الدين على نحو ما أورده القشيري وغيره من الصوفية .

(هـ) وقد عني الشاذلية من الصوفية بالكلام في « الوقت » عناية خاصة ، وفكرة « الوقت » عندهم مرتبطة بمبدأ « إسقاط التدبير والإرادة » .

يقول أبو الحسن الشاذلي ( + ٦٥٦ هـ ) في معنى الوقت عن شيخه : « الوقت ليل ، والشأن في الليل الخلود والسكون حتى تطلع شمس المعرفة ، أو قمر التوحيد ، أو نجوم العلم ، فيستضاء بها » (١) .

ولتلميذه أبي العباس المرسى ( + ٦٨٤ هـ ) تحليل لفكرة الوقت ، فقد حكى ابن عطاء الله عنه قوله : « قال رضى الله عنه أوقات العبد أربعة لا خامس

الماضى والمستقبل ، والصوفي يشعر به ويعيش فيه ، فهو حاضر يدوم مدة من الزمن قبل أن يتحول إلى ماض ، وعلى أساسه تكيف حياة الصوفي الشعورية . ومرور الزمان النفسى أو الشعورى على الرغم من الصوفي يوحى له بأنه عاجز عن توجيه مجرى الزمن ، فهو لذلك يريد أن يعيش في اللحظة الحاضرة ليوفىها حقها ، دون أن يتعداها إلى الماضى أو إلى المستقبل لخروجهما عن نطاق إرادته .

ويشبه هذا المعنى الصوفى من بعض وجوه ما يسميه برغسون Bergson « بالديمومة التى نعيشها حقيقة » ، « *Durée réellement vécue* » وهى صورة التابع الزمنى كما نحس به مباشرة فى حياتنا النفسية ، وهو يختلف عن معنى فكرة الزمان فى الرياضة .

(Données Immédiates de la Conscience 74 et Suiv.)

(١) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ١٢٥ .

( ٢ - ١٢ علم الكلام )

لها : النعمة والبلية والطاعة والمعصية ، والله عليك في كل وقت منها سهم من العبودية يقتضيه الحق منك بحكم الربوبية ، فمن كان وقته الطاعة فسيبيله شهود المنة من الله عليه إذ هداه لها ووقفه للقيام بها ، ومن كان وقته المعصية فسيبيله الاستغفار والتوبة ، ومن كان وقته النعمة فسيبيله الشكر وهو فرح القلب بالله ، ومن كان وقته البلية فسيبيله الرضا بالقضاء والصبر ،<sup>(١)</sup> .

(٦) فإذا كنا مع ابن عطاء الله السكندري نجده يتعمق في تحليل معنى الوقت ، ويعبر عنه بعبارات قوية فيها نفاذ ، وينصح السالك بأن يكون خاضعا على الدوام لحكمه ، ويحذره من أن يحدث إرادته في وقته غير ما أراده الله له لأن في ذلك منازعة للربوبية واستناداً إلى إرادته هو ، وكلاهما دال على جهله كل الجهل في السلوك ، وفي هذا يقول له : « ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه »<sup>(٢)</sup> .

وفائدة الخضوع لحكم الوقت عند ابن عطاء الله أن يوفى السالك كل وقت هو فيه حقه :

فإذا كان السالك في وقت المعصية فحقه فيها الاستغفار ، وإذا كان في وقت الطاعة فحقه فيها شهودها من الله وفضلا ، وإذا كان وقته البلية فحقه فيها الصبر ، وإذا كان وقته النعمة فحقه فيها الشكر لله .

وهكذا يكون لكل وقت من أوقات السالك حق من حقوق العبودية لله لا بد أن يؤديه في الحال دون نظر إلى غيره .

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري صنوقى مصرى عاش في النصف الثانى من القرن السابع الهجرى وأوائل الثامن ، توفى سنة ٧٠٩ هـ ، وله منزلة عالية في التصوف على طريقة الشاذلى ، وقد درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل في بحث كان موضوعا لرسالة الماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة ، سبتمبر ١٩٥٥ ، ونرجو أن ننشره قريباً .

ولا يصح للسالك أن يطلب من الله أن يخرج من حالة إلى حالة أخرى ،  
أو بعبارة أخرى من وقت إلى وقت ، وإنما أدبه أن يترك انتقاله إلى إرادة الله  
وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « لا تطلب منه أن يخرجك من  
حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج » (١) .

وينبغي على السالك أن يعرف أن حقوق الأوقات لا تقبل التسويف  
بحال من الأحوال ، وأنه إذا فاتته شيء منها لم يمكنه قضاؤه على الإطلاق .  
ولذا يميز ابن عطاء الله له بين نوعين من الحقوق : حقوق في الأوقات ،  
وحقوق الأوقات ، فالأولى هي وظائف العبادات الظاهرة من الصوم  
والصلاة وغيرهما ، والسالك إذا فاتته شيء منها أمكنه قضاؤه في  
وقت آخر ، أما الثانية فهي حقوق المعاملات الباطنة التي تقتضيها أحواله  
وإراداته ، وأوقاته ما هو عليه في كل منها ، ولكل وقت منها حق ينبغي له أن  
يؤديه في الحال ، وإلا لم يصل ، وفي هذا المعنى يخاطب ابن عطاء الله السالك  
قائلاً له : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن  
قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ،  
فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ » (٢) .

ومن ثمة تبين مع ابن عطاء الله السكندري أن الخضوع لحكم الوقت من  
أهم آداب السلوك إلى الله ، وأنه قائم على أساس من إسقاط الاختيار والتدبير ،  
لأن السالك إذا كان خاضعاً لحكم وقته فعنى هذا أنه لا تدبير له بوجه من  
الوجوه ، والتدبير في فلسفة ابن عطاء الله الصوفية يعنى النظر في المستقبل  
وما تؤول إليه الأمور فيه بشكل يورق بالإنسان ، وهو يشعر بعدم الصدق

---

(١) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٤ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

في العبودية لله : فنحن نفرح ونألم ، نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها المختلفة ، فتوهم أن لإرادتنا مدخلا في الأمر ، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب العارضة على الرغم منا فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذاباً نفسياً لا يطاق مبعثه الفكرة الملحة في أمر المستقبل وكيفية الاحتفاظ بمظاهر الدنيا وأسبابها . ولو سكن الإنسان منا فلم يشد فرحه بما يقبل عليه من أسباب الدنيا ، وخضع لحكم وقته كما يقول الصوفية ، لم يحزن قط لوجود زوالها عنه ، ولما اتصف بالعبودية لما أفرحه بقاؤه وآلمه زواله ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتقبل المصائب والشدائد ، ويتمكن من الوقوف على قدميه في معترك الحياة ويكافح كفاح الشجاع الثابت الواصل بنفسه وبالله .

(٧) إن الصوفية يدعون إلى العمل المشر لا إلى التواكل ، وهذا ابن عطاء الله يقول : « الرجاء ما قارنه عمل ، وإلا فهو أمنية »<sup>(١)</sup> ، أليست هذه الحكمة العطائية جديرة بأن يفيد منها الناس في حياتهم اليومية ؟ إن الإنسان منا كثيراً ما ينطوى على نفسه متمنياً لها الأمانى المختلفة ، فيضيع وقته في التمني ولا يصل إلى هدف ما ، ولو قد أشغل وقت التمني بالعمل المتواصل لوصل — أو ساهم على الأقل في الوصول — إلى هذا الذي يتمناه دون ما إضاعة وقت .

حقاً إن الرجاء عند صوفينا — وكما ينبغي أن يكون عند جميع الناس — لا بد أن يقارنه العمل المتواصل الشاق في سبيل ما يرجو الإنسان ، وبهذا يكون الرجاء دافعاً إلى العمل الإيجابي المنتج ، وليس دافعاً إلى الهروب والنكوص وإضاعة الوقت في التخيلات والأوهام الكاذبة .

إن التفكير في الماضي مذموم لأن الماضي قد انتهى ولا فائدة من التفكير فيه إلا بمقدار العظة ، والتفكير في المستقبل مذموم لأن المستقبل لا علم لنا به ،

---

(١) شرح الزندي على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٩ .



ولا يمكن أن نخضعه لإرادتنا ، فلم يبق إلا أن نعيش في « الوقت » وأن نشغله بالحق لا بالباطل ، وألا نجعله قاطعا لنا ، وبذا يكون الفرد منا « ابن وقته » بمعنى أن يشغل وقته بالعمل المتقن المثمر ، وهذا النوع من الفلسفة الصوفية « عملي » لا « نظري » ، ويضفي على حياة الإنسان معنى سامياً ، ويزيل التعارض بين الحياة التعبدية وحياة المجتمع الذي نعيش فيه .

## أهم مراجع القسم الثالث

### ١ - المراجع العربية :

- ١ - ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بولاق ١٢٨٤ هـ .
- ٢ - ابن عباد الزندي : شرح الحكم ، بولاق ١٢٨٧ هـ .
- ٣ - ابن عربي : ترجمان الأشواق ، نشر نيكولسون ، لندن ١٩١١ م .
- ٤ - : اصطلاحات الصوفية الواردة بآخر الفتوحات  
المكية ، بآخر التعريفات للجرجاني ، القاهرة ١٢٨٣ هـ
- ٥ - : التدويرات الإلهية ، طبعة نيزغ .
- ٦ - : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ .
- ٧ - : فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيفي ،  
القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٧ - : رسالة إلى الإمام نجر الدين الرازي ، المطبعة  
السلفية ١٣٤٤ هـ .
- ٨ - أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، مصر ١٣١٨ هـ .
- ٩ - البغدادي ( السهروردي ) : عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين  
للغزالي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ١٠ - التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .
- ١١ - توفيق الطويل ( الدكتور ) : التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام ،  
القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
- ١٢ - الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٣ - حسن رضوان ( الشيخ ) : روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ

- ١٤ - الشعراني : الميزان ، القاهرة ١٩٢٥ م .
- ١٥ - » : الطبقات الكبرى ، مصر ١٣٤٣ هـ .
- ١٦ - الطوسي : اللع ، لندن ١٩١٤ م .
- ١٧ - عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ،  
القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ١٨ - عبد الوهاب عزام ( الدكتور ) : التصوف وفريد الدين العطار ،  
القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
- ١٩ - الغزالي : إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٢٠ - » : المتقدم من الضلال بهامش الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٢١ - » : الرسالة الدنية ، مصر ١٣٤٣ هـ .
- ٢٢ - القاشاني ( عبد الرازق ) : كشف الوجوه الغر بهامش شرح الديوان ،  
المطبعة الخيرية بمصر ١٣١٠ هـ .
- ٢٣ - القاشاني ( عبد الرازق ) : شرح فصوص الحكم لابن عربي ،  
القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٢٤ - القشيري : الرسالة ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ٢٥ - الكاشي السمرقندي : اصطلاحات الصوفية .
- ٢٦ - الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ م .
- ٢٧ - الكمشخانوي : جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم  
وأصول كل طريق ، القاهرة ١٣٣١ هـ .
- ٢٨ - محمد مصطفى حلي ( الدكتور ) : الحياة الروحية في الإسلام ،  
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٢٩ - محمد مصطفى حلي ( الدكتور ) : ابن الفارض والحب الإلهي ،  
القاهرة ١٩٤٥ م .

- مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تعليق على مادة « تصوف »  
بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .
- كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التي  
قام بها نيكولسون ونقلها إلى العربية وقدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا  
عفني ، القاهرة ١٩٤٧ م .

ب — المراجع الأجنبية :

أولا : مراجع باللغة الإنجليزية :

1. Arberry (A. J.) : Sufism, London 1950.
2. Affifi (Dr. A.F.) : The Mystical Philosophy of Muhyid Din Jbnul 'Arabi, Cambridge 1939.
3. Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, Translated by R.A. Nicholson, Leyden 1911.
4. Brown (J. P.) : The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868.
5. Evelyn Underhill : Mysticism, London 1949.
6. James (William) : The Varieties of Religious Experience, New York 1935.
7. Nicholson (R.A.) Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.
8. Nicholson (R.A.) : A literary History of the Arabs, Cambridge 1930.
9. Nicholson (R.A.) Art. Asceticism (Muslim) ; "Sufis" of Ency. of Religion & Ethics.
10. Thouless (Robert :) An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928.
11. Warren ; Dictionary of Psychology, New York 1934.
12. Dict. English. (Psychology).



ثانياً : مراجع باللغة الفرنسية :

12. Bastide (Roger) : Les Problèmes de la vie mystique, Paris 1931.
13. Botroux (Emile) : La Psychologie du Mysticisme Paris 1931.  
Conférence faite à L'institut Psychologique International Le 7 février 1902.
14. Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophique.
15. Lalande A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie Paris 1947.
16. Leuba (James, H.) : Psychologie du Mysticisme Religieux  
Traduction Française Par Lucien Herr, 1925.
17. Massignon Louis : Art. «Tasawwuf» Ency. de L'Islam.



## فهرس الأعلام

أبو العلا عفيفي (الدكتور) :  
 ١٤٠ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٨٤  
 أبو بكر الصديق : ٢٨ ، ٢٥ ،  
 ٣٦ ، ٧٥  
 أبو ثور : ١٢٢  
 أبو حفص الحداد : ١٧٣  
 أبو حنيفة (الإمام) : ٧٦ ،  
 ٨٦ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،  
 أبو ريدة (الدكتور محمد عبد  
 الهادي) : ٤ ، ٥٨ ، ٨٧ ، ٨٨  
 أبو سله : ٢٢  
 أبو عمرو بن الحاجب المالكي :  
 ١١٢  
 أبو موسى الأشعري : ٢٤ ، ٢٦  
 أبو هاشم البصري المعتزلي :  
 ٦٢ ، ٨٢  
 أبو هريرة : ٢٢ ، ٦٨ ، ٦٩  
 أبو يوسف (الإمام) : ٩٣ ، ٩٤  
 أحمد أمين (الأستاذ) : ٢٣ ،  
 ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٨٦ ، ١٢٥  
 أحمد بن حنبل (الإمام) : ٦٥ ،  
 ٧٦ ، ١٢٢  
 أحمد تيمور باشا : ١٢٢ ، ١٢٥  
 أربري : ١٨٤

( ١ )  
 إبراهيم (عليه السلام) : ٥ ،  
 ٨٣ ، ١٧١  
 إبراهيم ( بن عبد الله بن الحسن  
 ابن الحسين ) : ٣٦  
 ابن إياس : ١٧١  
 ابن حزم : ٤ ، ٨ ، ١٠ ، ٨٦  
 ابن خلدون : ٣ ، ٧ ، ١٢ ، ١٤ ،  
 ١٦ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،  
 ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٤٧ ، ١٥٨ ،  
 ١٧٢  
 ابن خلكان : ٤٢ ، ٨٦ ، ١٧٠  
 ابن الراوندي : ٥٢  
 ابن سينا : (ب) م ، ١٦١  
 ابن رشد : (ب) م ، ١٨ ، ١٠٧ ،  
 ١١٥ ، ١٢٥  
 ابن عباس : ٦٩  
 ابن عطاء الله السكندري : ١٧٧ ،  
 ١٧٨ — ١٨٠  
 ابن عمر : ٦٨  
 ابن الفارض : ١٦٣ ، ١٨٣  
 ابن كرام (أبو عبد الله محمد) :  
 ٥٣ — ٥٤  
 ابن وصيف شاه : ١٧٢  
 أبو الحسين البصري : ١١١

بشر بن المعتمر : ٣٩  
 البغدادي (عبد القاهر) : ٢٢ ، ٦  
 ، ٦٩ ، ٥٠ ، ٣٨ ، ٢٩ ، ٢٥ ، ٢٤  
 ٨٦ ، ٧٧  
 بوترو (إميل) : ١٨٥  
 بيان بن سمان : ٥١ ، ٥٠

(ت)

التفازاني (سعد الدين) : ٨٦ ، ٤٢  
 التهانوي : ١٨٢ ، ١٤٩ ، ١٢٥  
 توفيق الطويل (الدكتور) : ١٨٢ ، ١٥٠

(ث)

ثولس (روبرت) : ١٨٤

(ج)

جابر بن حيان : ١٧٠  
 جابر بن عبد الله : ٦٩  
 الجاحظ : ٦٢ — ٦١ ، ٣٩

الجامي (عبد الرحمن) : ٨٧  
 الجبائي (أبو علي) : ٨٢ ، ٤٣ ، ٤٢  
 جبريل (عليه السلام) : ٥٦  
 الجرجاني : ٩١ ، ٨٧ ، ٦٨ ، ٥٥  
 ١٥١ ، ١٤٢ ، ١٢٥ ، ١١٤ ، ١٠٤  
 ١٨٢ ، ١٥٨ ، ١٥٥  
 الجريري : ١٧٣  
 الجعد بن درهم : ٦٩  
 جعفر الصادق : ٣٥

أرسطاطاليس : ٩٣ ، ٥٨  
 اسماعيل بن جعفر : ٣٥ ، ٣٢  
 أغاخان : ٣٣  
 الإسفراييني (أبو اسحق) : ٤٣  
 الإسفراييني (أبو سهل بشر) : ٢٢  
 الأشتر : ٢٢  
 الأشعث بن قيس : ٢٤  
 الأشعري (أبو الحسن) : ٤٢ ، ٤٣  
 ، ٥٢ ، ٥١ ، ٤٦ ، ٤٥ ، ٤٤ ، ٤٣  
 ، ٧٣ ، ٦٦ ، ٦٥ ، ٥٨ ، ٥٥ ، ٥٣  
 ، ٨٦ ، ٨٥ — ٨٣ ، ٨٠ — ٧٨ ، ٧٦  
 ١٠٥

الأوزاعي : ١٢٢

الإيجي (عقيد الدين) : ٤  
 أندر هل (إيفيلين) : ٨٤  
 أنس بن مالك : ٦٩  
 أوغسطين (القديس) : ١٤٦ ، ١٣٣

(ب)

الباقر : ٣٢  
 الباقلاني (أبو بكر) : ٨ ، ٤٣  
 ١٠٣  
 باستيد (روجيه) : ١٨٥  
 البخاري (عبد العزيز) : ١١٧  
 براون : ١٨٤  
 برجسون : ١٧٧  
 اليزدوي (نفر الإسلام) : ١١٧

١٢٥



دوجا : ۸۸  
 دی بور : ۸۸ ، ۴  
 دیکارت : ۸۲ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۱۴۸  
 ۱۶۱  
 (ذ)  
 ذوالنون المصری : ۱۷۰ ، ۱۷۳  
 (ر)  
 الرازی : ۵۰  
 الرازی (نحرالدین) : ۸۷ ، ۱۱۱  
 ۱۵۹  
 رتشارد یوسف مکارثی (الآب) :  
 ۸۶ ، ۴۵  
 رحمة الله بن خلیل الهندی : ۱۰ ،  
 ۸۷  
 الرضی : ۳۲  
 الرندی (ابن عباد النفزی) : ۱۷۳  
 ۱۷۵ ، ۱۷۹ ، ۱۸۲  
 الروذباری (أبو علی) : ۱۴۳ ، ۱۶۸  
 رینان (ارنست) : ۱۸ ، ۸۸  
 (ز)  
 الزیر : ۲۶  
 زروق (الشیخ أبو العباس أحمد) :  
 ۱۲۹ ، ۱۸۲  
 الزکی : ۳۲  
 زید بن حصین الطائی : ۲۴  
 زید بن علی : ۸ ، ۳۶

جهنم بن صفوان : ۵۷ ، ۷۴ - ۷۶  
 الجنید : ۱۴۲ ، ۱۴۳  
 جوبلو (إدموند) : ۱۸۵  
 جولدزیهر : ۱۲۹  
 الجوینی (إمام الحرمین) : ۴۳ ، ۸۰ ،  
 ۱۰۴ ، ۱۱۱  
 الجیلی (عبدالکریم) : ۳ ، ۱۲۴ - ۱۳۵  
 ۱۶۰ ، ۱۸۳  
 جیمس (ولیم) : ۱۸۴  
 (ح)  
 الحجة : ۳۲  
 الحسن البصری : ۳۷ ، ۳۸ ، ۱۲۱  
 الحسن بن علی : ۳۱ ، ۳۹  
 حسن رضوان (الشیخ) : ۱۶۰ ، ۱۶۳  
 ۱۸۲  
 الحسین بن علی : ۳۱  
 الحلبي (النعمانی) : ۹۵  
 الحیری (أبو عثمان سعید بن اسماعیل)  
 ۱۷۵  
 (خ)  
 خالد بن عبد الله : ۲۲  
 الخلیل بن أحمد : ۹۳  
 الخياط المعتزلی : ۳۹ ، ۷۲ ، ۸۷  
 (د)  
 داود الظاهری : ۶۵ ، ۱۲۲  
 الدبوسی (أبو زید) : ۱۱۱ ، ۱۲۳  
 الدقاق (أبو علی) : ۱۷۳ ، ۱۷۵

(ص)	(س)
الصادق : ٣٢	الساوى : ١٢٥
(ط)	سينوزا : ١٦١
الطبرى (ابن جرير) : ١٢٢	السجاد : ٣٢
طلحة : ٢٦	سفيان الثورى : ٦٥ ، ١٢١
الطهطاوى (أحمد رافع الحسينى) :	السهروردى (البغدادى) : ١٣٧ ،
٨٦ ، ٦٣	١٨٢ ، ١٤٩ ، ١٣٨
الطوسى (السراج) : ١٥٤ ،	السهروردى (المقتول) : ١٦٠ ،
١٨٣ ، ١٥٨	١٦٥
(ط)	السيوطى : ١٧٦
الظاهر بيرس : ١٢٢	
(ع)	(ش)
عائشة (رضى الله عنها) : ٢٦	الشاذلى (أبو الحسن) : ١٧٧ ،
عبد الجبار المعتزلى : ١١١	١٧٨
عبد العزيز الراجكوتى : ١٥٩	الشافعى (الإمام) : ٧٦ ، ٩٣ ،
عبد الله بن أبى أوفى : ٧٠	٩٤ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،
عبد الله بن الحسين : ٣١	١٧٦
عبد الله بن سبأ : ٢٨ ، ٢٩ ،	الشعرانى (عبد الوهاب) : ١٤٩ ،
٥١ ، ٥٠	١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٨٣
عبد الله بن سعيد الكلابى :	الشهرستانى : ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٠ ،
٦٥ ، ٤٣	٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ،
عبد الله بن عباس : ٢٤	٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ،
عبد الله بن عمر : ٦٩	٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٥٨ ،
عبد الله بن ناجية : ٢٢	٦١ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٣ ،
عبد الوهاب عزام (الدكتور) :	٨٧
١٨٣ ، ١٥٦ ، ١٤٦	الشهيد : ٣٢
	الشديبانى (محمد بن الحسن) : ٩٤

عبد الملك بن مروان : ٢٦

عثمان بن عفان : ٨ ، ٩ ، ٢٤ ،

٢٨ ، ٢٥

عقبة بن عامر الجهني : ٧٠

الغلاف ( أبو الهذيل ) : ٣٩ ، ٥١ ،

٥٨ — ٥٩ ، ٧٠ — ٧١ ، ٨١

علي ابن أبي طالب : ٨ ، ٩ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ،

٣٠ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٥٠ ، ٥١ ،

عمر بن الخطاب : ٨ ، ٢٥ ، ٦٩ ،

٧٥

عمرو بن العاص : ٢٦

عمرو بن عبيد : ٣٨ ، ٦٣ ،

عيسى ( عليه السلام ) : ١٠

( غ )

الغزالي ( الإمام ) : ٣ ، ٧ ، ١٤ ،

٨٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٣٠ ، ١٣٢ — ١٣٣ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ،

١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،

غيلان الدمشقي : ٦٩ ، ٧٠

( ف )

الفارابي : ( ب ) م

فريد الدين العطار : ١٤٦ ، ١٥٦ ،

فرويد ( شيجموند ) : ١٤٤

الفيروز آبادي : ٦٨

( ق )

القائم : ٣٢

القاشاني ( عبدالرازق ) : ١٦٣ ، ١٦٤ ،

١٨٣

القشيري : ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٥٤ ،

١٥٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ،

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٣ ،

القفطي : ١٧١

القلاسي ( أبو العباس ) : ٤٣ ، ٦٥

( ك )

الكاشي ( الشيخ كمال الدين ) : ١٤٩

١٨٣

الكاظم : ٣٢

كرادي فو ( البارون ) : ١٤٧

الكرماني ( أحمد حميد الدين ) : ٣٣

الكعي : ٢٥ ، ٥٢ ، ٦١ ، ٧٢ ،

الكلاباذي : ١٨٣

الكشخانوي : ١٧٥ ، ١٧٦ ،

الكندي : ( ب ) م

كوهن : ١٢٩

( ل )

لالاند ( أندريه ) : ٧٦ ، ١٨٥

ليوبا ( جيمس ) : ١٨٥

( م )

الماتريدي : ٨٨

ماسينيون : ١٨٥

مروان : ٨  
 مريم ( عليها السلام ) : ٥٦  
 مسعود بن فديكي التميمي : ٢٤  
 المسعودي : ١٧٠  
 مصطفى زيور ( الدكتور ) : ١٤٦  
 مصطفى عبدالرازق ( الأستاذ الأكبر )  
 ١٨٤ ، ١٢٩ ، ٩٣ ، ٨٧ ، ٤  
 معاذ : ١١٧ ، ٩٢  
 معاوية بن أبي سفيان : ٨ ، ٢٣ ،  
 ٣٩ ، ٢٤  
 معبد الجهني : ٧٠ ، ٦٩  
 معمر بن عباد : ٦١  
 المغيرة بن سعيد : ٥١  
 المقرئ ( تقي الدين ) : ٣٨ ، ١٢٢  
 ١٧٢  
 الملقط : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٩ ، ٥٢  
 المنتظر : ٣٢  
 موسى ( عليه السلام ) : ٢٨  
 ( ن )  
 نافع بن الأزرق : ٢٦  
 النجار ( الحسين بن محمد ) : ٧٢  
 النسفي ( أبو المعين ) : ٧٣ ، ٧٥ ،  
 ٨٦ ، ٨٢ ، ٧٦  
 النظام ( ابراهيم بن سيار ) : ٣٩ ،  
 ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٨٢  
 التقي : ٣٢  
 نيرغ : ١٥٠  
 نيجل : ١٢٩

ماكدونالد : ٥٧ ، ٥٩ ، ٧١ ، ٨٨  
 ١٢٩  
 مالك بن أنس : ٦٥ ، ٧٦ ، ٩٣ ،  
 ١٢٣ ، ١٢٢ ، ٩٤  
 المأمون : ٤ ، ١٥  
 المتوكل : ٣٩  
 المجتبى : ٣٢  
 المحاسبي ( الحارث ) : ٤٣ ، ٥٠  
 المحلاوي ( الشيخ محمد عبد الرحمن غيد )  
 ١٢٩ ، ١٠٩  
 محمد بن الحنفية : ٨ ، ٣٠  
 محمد بن اسماعيل بن جعفر : ٣٥  
 محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين :  
 ٣٦  
 محمد بن علي ( الإمام ) : ٢٨  
 محمد بن علي : ٣٤  
 محمد بن عمر : ٢٢  
 محمد عبده ( الامام ) : ٤ ، ٥ ، ٨٧ ،  
 ١٢٥  
 محمد كامل حسين ( الدكتور ) : ٣٣  
 محمد مصطفى حلي ( الدكتور ) : ٣٣  
 محمود الخضيرى ( الأستاذ ) : ١٤٨  
 محي الدين بن عربي : ١٣٩ ، ١٤١ ،  
 ١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ،  
 ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،  
 ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٨٢  
 المرتضى : ٣٢  
 المرسى ( أبو العباس ) : ١٧٧



<p>(و)</p> <p>وات: ٨٨</p> <p>وارن: ١٨٤</p> <p>واصل بن عطاء: ٣٦ ، ٣٧ ،</p> <p>٧٣ ، ٧٠ ، ٥٠ ، ٣٨</p>	<p>نيكولسون (وينولد): ١٤٠ ، ١٥٠ ،</p> <p>١٨٤ ، ١٦٠ ، ١٥٧</p>
<p>(هـ)</p> <p>وهب بن بقية: ٢٢</p> <p>وهب بن منبه: ٣٨ ، ١٧١</p>	<p>(هـ)</p> <p>الهجویری: ١٨٤</p> <p>هشام بن الحكم: ٥١ ، ٥٠ — ٥٣</p>
<p>(ی)</p> <p>یوحنا الدمشقی: ٥٩</p> <p>یوسف مراد (الدكتور): ١٤٤ ،</p> <p>١٤٦</p> <p>یوشع بن نون: ٢٨ ، ٥٠</p>	<p>الهروی (الحفید): ١٣ ، ١٤ ، ٨٧</p> <p>١٢٩ ، ٩٥</p> <p>هشام بن سالم الجواليقي: ٥٠ ، ٥٣</p> <p>هوروقز: ٧١</p> <p>هیوج: ٨٨</p>

## فهرس الفرق والطوائف

(ث)	(ا)
الثعالبية : ٢٥	الإباضية : ٢٥
الثنوية : ٥٢	الإثناعشرية : ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٣
(ج)	الآزارية : ٢٥ ، ٢٦
الجبورية : ٧٤ ، ٢١ - ٧٧ ، ٧	الإسماعيلية : ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٦
الجهمية : ٧٨ ، ٥٧	الاشعرية : ٢٠ ، ٢١ ، ٤١ - ٤٦
(ح)	٨١ - ٧٨ ، ٧٢ ، ٦٦ - ٦٥ ، ٤٩
الحشوية : ٥٥	٨٣ - ٨٥ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠
الحنابلة : ٤٣ ، ١٢١ ، ١٢٢	١١١
الحنفية : ١٤ ، ١٠٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١١١	أصحاب الحديث : ٥٥ ، ٩٤
(خ)	أصحاب الرأي والقياس : ٩٤
الخوارج : ٨ ، ٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢	الإمامية : ٢٠ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣
٢٣ - ٢٦ ، ٢٧ ، ٥٣	الأمويون : ٩ ، ٢٧
(د)	الأنصار : ٨
الدهرية : ٥	أهل السنة : ٣ ، ٤٤ ، ٥٦ ، ٦٢
(ر)	٧٦ - ٨٧ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣
الرشدية : ١٨	١٢١ ، ١٢٢
الروافض : ٢٩ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠	(ب)
٥١ ، ٥٣	الباطنية : ٣٢ ، ٣٣
الرواقية : ٧١ ، ٧٢	البراهمة : ١٠
(ز)	البيانية : ٥٠ ، ٥١
الزرادشتية : ١٠	(ت)
	التعليمية : ٣٣

(ك)  
الكرامية : ٢١ ، ٤٤ ، ٥٣ - ٥٥  
الكيسانية : ٨  
(م)  
المالكي (المذهب) : ١٢١ ، ١٢٢  
المانوية : ١٠  
المجسمة : ٢١ ، ٤٩ - ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٣  
المجوس : ٦٩  
المرجئة : ٩ ، ٢١ ، ٣٧  
المزدكية : ٣٣  
المشبهة : ٤٤ ، ٤٩ - ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٣  
المعتزلة : ٤٤ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٣٧ ، ٤١  
٤٢ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٣  
٤٦ ، ٦٥ ، ٧٠ - ٧٣ ، ٧٤ ، ٨١ - ٨٣  
٨٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠  
١١١  
المغيرية : ٥١  
الملامتية : ١٤٤  
الملحدة : ٣٣  
المنانية : ٥٢  
المهاجرون : ٨  
(ن)  
النجارية : ٢١  
النجدات : ٢٥  
النسطورية : ٢٩  
النصارى : ١٠ ، ٢٢ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٥٤  
٥٨ ، ٥٩ ، ٦٣  
(و)  
الوضعية المنطقية : ١٠٠  
الوعيدية : ٢١  
وعيدية الخوارج : ٣٧  
(ي)  
اليهود : ٩ ، ١٠ ، ٣٠ ، ٣٨

الزيدية : ٨ ، ٢٠ ، ٣٦  
(س)  
السيئة : ٢٠ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٥٠ - ٥١  
السلف : ٣ ، ٦ ، ٧ ، ١٦ ، ٤٢ ، ٤٣  
٤٤ ، ٥٦ ، ٦٣ - ٦٥ ، ٩٢ ، ١١٦  
(ش)  
الشاذلية : ١٧٧  
الشافعي (المذهب) : ١٢١ ، ١٢٢  
الشيعة : ٨ ، ٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢  
٢٦ - ٢٩ ، ٣٠ ، ٥١ ، ٦٤  
(ص)  
الصابئة : ١٠  
الصفائية : ٢٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٦٣  
٦٤ - ٦٥  
الصفورية : ٢٥  
الصوفية : ٣٥ ، ٤٩ ، ٦٧ ، ١٢٩ ، ١٨٥  
(ظ)  
الظاهرية : ١١٦  
(ع)  
العباسيون : ٩  
العجاردة : ٢٥  
(غ)  
الغلاة أو الغالية (الشيعة) : ٢٨ ، ٣٠  
٣٥ ، ٤٩ ، ٥٨ ، ٥١ ، ٥٣  
(ف)  
الفروشم (من فرق اليهود) : ٢٨  
(ق)  
القدرية : ٢١ ، ٢٢ ، ٦١ ، ٦٩  
٧٠ ، ٧٨  
القرامطة : ٣٣

## تصويبات واستدراكات

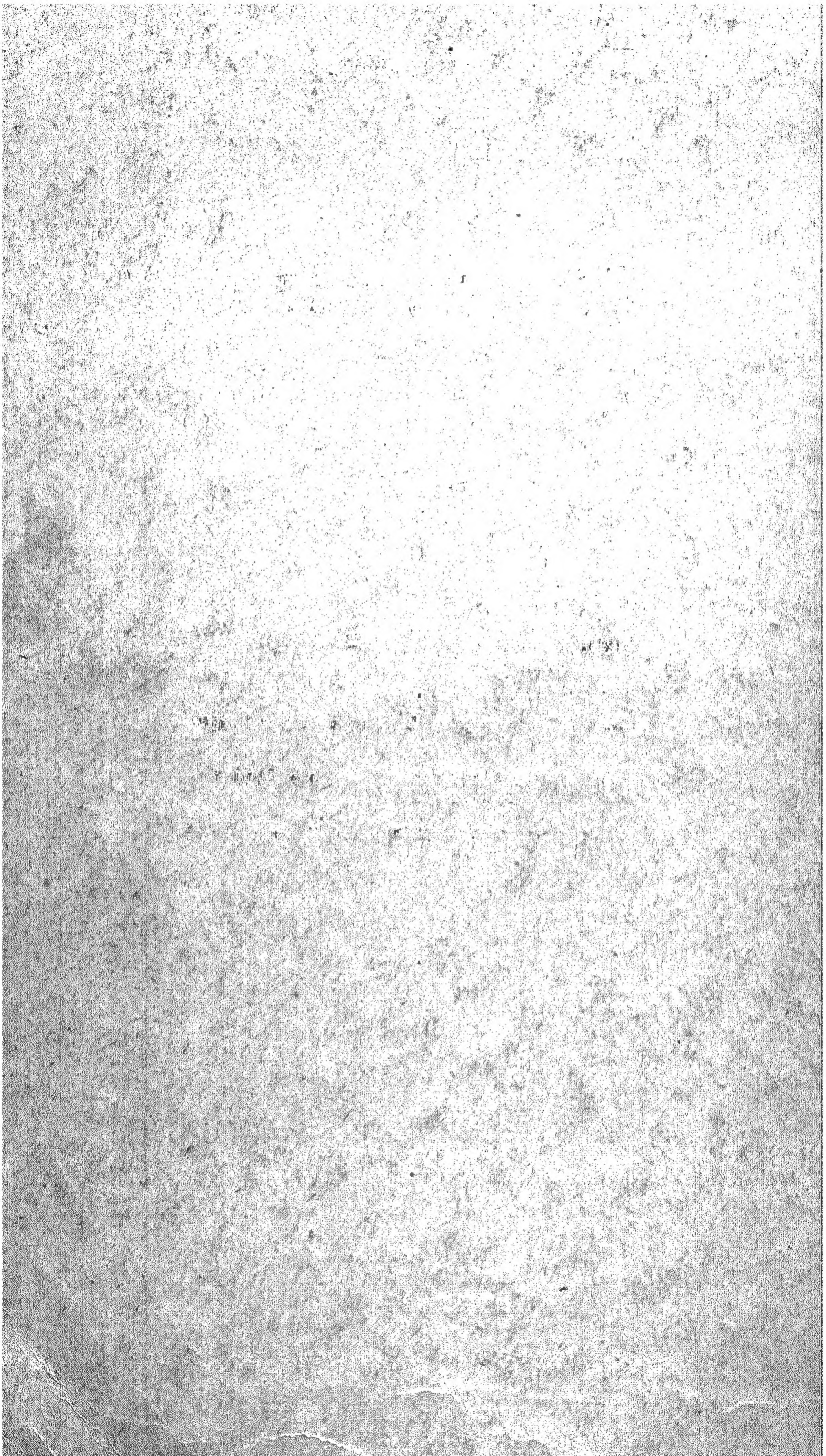
على الرغم من الاجتهاد في التصحيح وقعت بعض أخطاء، نرجو القاريء الكريم أن يبادر إلى تصحيحها قبل المضي في قراءة الكتاب على النحو التالي :

رقم الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب	رقم الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٣	٥	وارتباط	وارتباطه	٣٠	٥	مخضارات	مخضرات
٦	٧	تعارض	تعارضاً	١٥	١٨	نوع	نوعاً
٢٤	١٧	فكال	فكان	٢٤	١٤	ناوءه	ناواه
٢٧	١٤	على	علياً	٢٩	١٥	يقوم	يقدم
٣٤	٢٣	عقل ونفس كل	عقل ونفساً كلياً	٣٥	٣	الشخصية	المشخصة
٤٧	١٣	ثلاث	ثلاثاً	٥٣	١١	أبعاض	أبعاضاً
٦٤	١٢	الفعل	العقل				
٤	٧٦	ماش ١	Art. Aat.	٨٠	١٠	الاقتدا	الاقتدار
٨٧	٢١	الملطى	الهروى	٨٨	٦	Téologiens	Théologiens
٨٨	٢	jeschichte	Geschichte	٩٤	١٤	وكانو	وكانوا
١٠٠	١٨	لازما	لازم	١٠٧	١٦	محروما	محرمات
١١٢	٥	كتاب	كتابه	١٢٣	١٣	يحفظا	يحفظ
١٧٤	٩	الإرادة	إرادة				

### استدراكات

رقم الصحيفة	السطر	الصواب
٨	هوامش : ١ : ٢ : ٣	ضع : ج ١ قبل أرقام الصفحات
٦٢	٨	ضع بعد عرف ما يلي : الذات عرف
٧٩	٢٠	إحذف كما بينا
١١١	١١	أضف بعد المستثنى : للغزالي
١٣٦	١	ضع رقم (١) فوق العنوان وعدل أرقام الهوامش التالية
١٤٩	هوامش ٢ ، ٣ ، ٤	تعدل أرقامها إلى : ١ ، ٢ ، ٣ .







# STUDIES IN ISLAMIC PHILOSOPHY

BY  
ABUL WAFA TAFTAZANI

B. A. Hons. M. A.

Lecturer in Islamic Philosophy in The University of Cairo

Sometime Fellow of The Institute of Islamic Studies

Mc Gill University, Montreal, Canada.

Bibliotheca Alexandrina



0617185

CAIRO  
1957